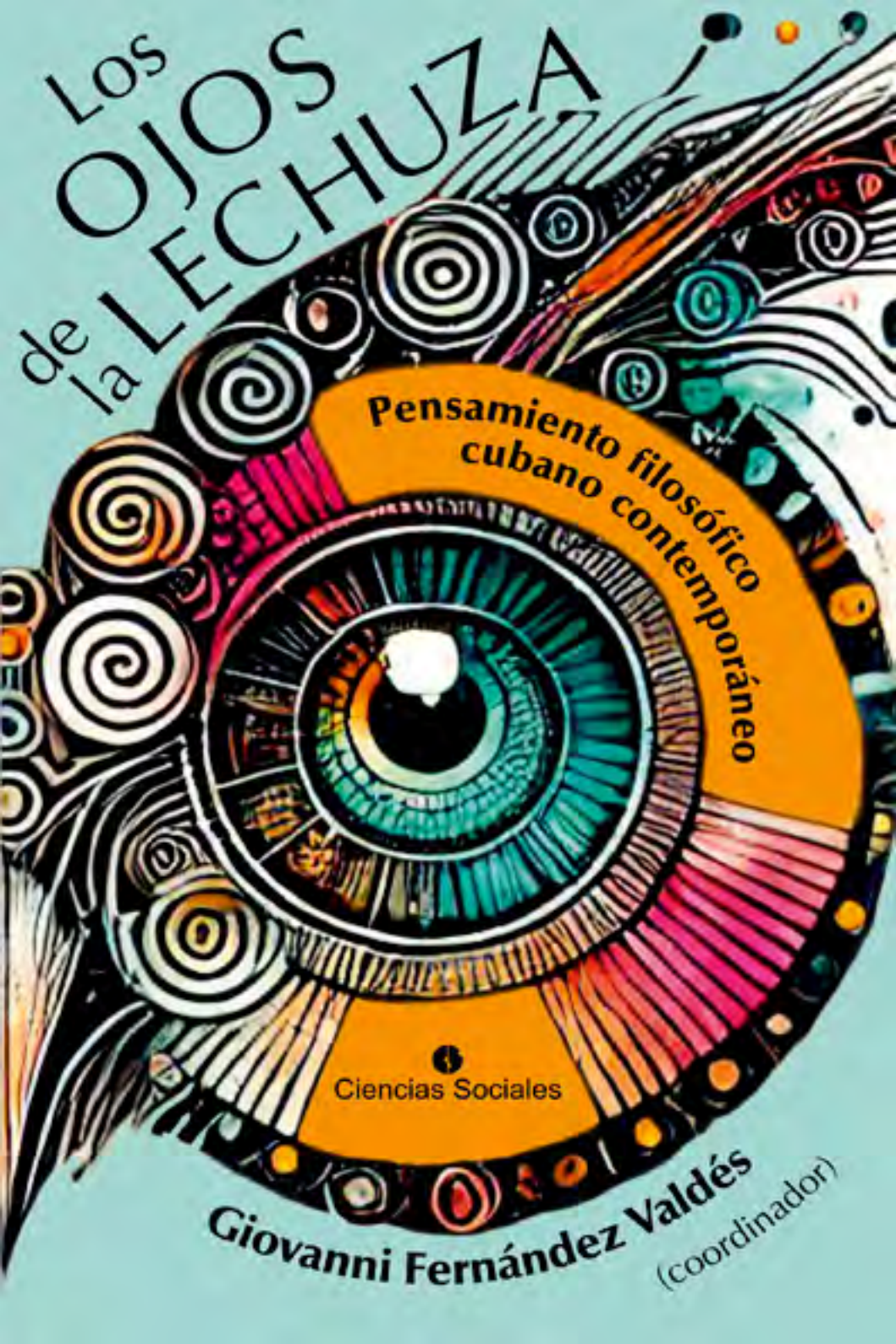
Los OJOS de la LECHUZA

Pensamiento filosófico cubano contemporáneo



Ciencias Sociales

Giovanni Fernández Valdés
(coordinador)

Edición: Enid Vian
Diseño interior y cubierta: Claudia Alejandra Damiani
Corrección: Monica Orges Robaina
Composición: Irina Borrero Kindelán

© Colectivo de autores, 2023
© Sobre la presente edición:
Editorial de Ciencias Sociales, 2025

ISBN 978-959-06-2630-2

Estimado lector le estaremos agradecidos si nos hace llegar su opinión, por escrito, acerca de este libro y de nuestras publicaciones.

INSTITUTO CUBANO DEL LIBRO
Grupo Editorial Nuevo Milenio
Calle 14, no. 4104, entre 41 y 43, Playa, La Habana Cuba
editorialmil@cubarte.cult.cu
www.nuevomilenio.cult.cu

Índice

Prólogo 5

Presentación 8

Parte I. Filosofía de la ciencia, la tecnología y el pensamiento analítico 10

La propuesta metodológica de Paul Feyerabend en el debate epistemológico contemporáneo 11
Doctora Regla Yelenne Díaz Lazo

Hermenéutica de la comunicación y marxismo. Crítica de la sociedad civil red 33
Doctora Marxlenin Pérez Valdés

La metáfora como proceso cognitivo 58
Doctor Giovanni Fernández Valdés

Parte II. Pensamiento postcolonial, mitos políticos y formación ciudadana 86

Boaventura de Sousa y el Sur como alternativa cognitiva 87
M. Sc. Luis Felipe García Soto

Paraísos perdidos y presentes postcoloniales 116
M. Sc. Martha Celia Rodríguez Martínez

La educación como proceso orientado a la formación ciudadana: una mirada desde el pensamiento de Guillermo Hoyos Vázquez 144
M. Sc. Deyvys Yadira Díaz Vizcaíno

Parte III. Pensamiento ambiental y bioética 166

De la crisis ambiental a la civilizatoria: el rol del sistema del capital en su génesis y potenciación 167
Doctora Anisley Morejón Ramos

Conflictos socioambientales en América Latina: una mirada crítica a las perspectivas gnoseológicas y políticas 191
M. Sc. Rosabel Sotolongo Gutiérrez

Radiografía de un saber científico en construcción: la bioética de los años 90 del siglo pasado en Cuba 214
M. Sc. Raydel Zumeta Fernández

Parte IV. Pensamiento crítico cubano 237

Legado ilustrado de Gaspar Melchor de Jovellanos a la génesis del pensamiento sociofilosófico cubano 238
Doctora Tania Samé Iglesias

El tercer descubridor de Cuba: entre antípodas conceptuales sobre las religiones cubanas de origen africano 261
M. Sc. Marinés Izquierdo Mederos

Pensamiento crítico y las ciencias sociales: una mirada desde la arqueología foucaultiana 278
M. Sc. Roberto Díaz Perojo

Datos del coordinador 301

Prólogo

Tengo el gusto de presentar esta obra singular, coordinada con esmero y dedicación ejemplar por Giovanni Fernández Valdés, que reúne una selección cuidadosa de resultados de investigaciones desarrolladas por jóvenes filósofos cubanos. Es diversa por sus contenidos y las formas propias de cada autor, presentándonos en su conjunto parte del pensamiento filosófico contemporáneo y su estudio crítico.

Los textos convergen en cinco direcciones que confieren unidad al libro: la primera concierne al rigor que caracteriza la información que se maneja y el modo en que se llega a conclusiones. Todos los textos revelan trabajo de investigación académica, una parte importante de ellos defendidas como tesis doctorales ante jurados competentes y rigurosos.

La segunda une los textos por la actualidad de sus contenidos, a la vez pertinentes para pensar las problemáticas que preocupan a los seres humanos en nuestros días. En todos, el interés rebasa lo estrictamente local y circunstancial, y se eleva a la comprensión de lo general y concerniente al contexto del mundo global en que todavía nos encontramos. La tercera se ocupa de la crítica como trasfondo de las reflexiones, las cuales se presentan de manera argumentada y rica. La cuarta nos muestra el fundamento bibliográfico que remite en cada texto a fuentes documentadas, a veces origen de información primaria, a veces por su aporte a la generalización y la crítica. Esta cuarta dirección es dialógica, nos ubica en la matriz del diálogo filosófico, donde se siente el peso de los argumentos, los datos y los valores. La riqueza de esta bibliografía ofrece el contorno contextual de cada una de las investigaciones realizadas. Ese diálogo converge con la quinta dirección que confiere unidad al libro: la naturaleza filosófica del

acercamiento de cada uno de los investigadores. Esa dirección filosófica contemporánea y rica no renuncia a la ciencia, a los datos, al registro concienzudo de la información primaria, pero no se queda en el nivel de los datos y la elaboración de generalizaciones. Estos textos aspiran a más, aspiran a presentar el juego de los conocimientos, las valoraciones, los intereses cognoscitivos, en pocas palabras, presentan la filosofía como un saber que no se aparta de la sabiduría como representación global de los conocimientos, sino que la expresa.

No intenta rescatar sabidurías antiguas para competir en el presente con los nuevos conocimientos que aportan las ciencias, expresa y responde a la urgencia de pensar la sabiduría que requiere el presente humano. Esa sabiduría dialoga con los datos y la cotidianidad, reconoce la pertinencia de los problemas científicos, pero avanza un paso más adelante y se pregunta no solo por el qué y el por qué, se pregunta también por los valores que confieren significado a los conocimientos que se producen. Así, la obra nos ofrece uno de los rostros de la investigación filosófica que se realiza desde la academia cubana.

Los doce textos que integran el libro se presentan organizados en cuatro partes. Cada una de ellas desarrolla un bloque temático, y en cada texto se siente el esfuerzo realizado por el editor científico y los autores para sintetizar y expresar, de forma concentrada y clara, resultados de investigaciones mucho más amplias.

La primera parte, "Filosofía de la ciencia, la tecnología y el pensamiento analítico", reúne tres investigaciones que fueron defendidas como tesis doctorales ante tribunales nacionales de grado. El primer texto profundiza en la propuesta metodológica de Paul Feyerabend en el debate epistemológico contemporáneo. Se trata de un autor con un legado muy controvertido, pero no menos influyente hoy que en la segunda mitad del siglo XX. El texto siguiente ofrece una perspectiva hermenéutica de la comunicación en su relación con el marxismo, para una pertinente crítica marxista de la "sociedad civil red". Cierra esta parte el análisis de la metáfora como proceso cognitivo. Esta primera parte se mueve con fluidez para presentarnos la relatividad de los conocimientos, la singularidad de la comunicación en la sociedad civil red, y el lugar de la metáfora en la cognición.

La segunda parte, "Pensamiento postcolonial, mitos políticos y formación ciudadana", está integrada por tres investigaciones que se

cuestionan el Sur como alternativa cognitiva; el tránsito de los paraísos perdidos a los presentes postcoloniales; el análisis de la educación como proceso orientado a la formación ciudadana, mediante el estudio del pensamiento del notable pensador colombiano Guillermo Hoyos Vázquez. La pregunta acerca de nosotros, la identidad y el futuro posible se encuentra en el centro de atención de estos escritos.

La tercera parte, "Pensamiento ambiental y bioética", nos ofrece en tres textos, la complejidad de un mundo humano que se resiste a cambiar, pero que tiene ante si urgencia de transformarse para atender la crisis ambiental, entendiéndola como crisis civilizatoria generada y potenciada por el capital; entender y buscar soluciones —desde la crítica— a los conflictos socioambientales en América Latina; abrirse y comprender el proceso de surgimiento en Cuba de un saber científico y filosófico en bioética, todavía en construcción.

Finalmente, la cuarta parte, "Pensamiento crítico cubano", se detiene en un ejercicio filosófico imprescindible para conocernos y comprendernos mediante el estudio de la génesis del pensamiento filosófico cubano en el iluminismo de Gaspar Melchor de Jovellanos; la contribución de Fernando Ortiz a la comprensión del fenómeno religioso; y la mirada de la arqueología foucaultiana para reflexionar sobre el pensamiento crítico y las ciencias sociales.

En esta obra, el lector encuentra, a la vez, información valiosa sobre diversos asuntos y una representación mínima, pero suficiente, de lo que ocupa parte de los intereses investigadores de la academia filosófica cubana. Para los estudiantes universitarios, tiene el valor adicional de aportar miradas críticas fundamentadas sobre áreas de conocimiento, problemáticas y autores que ameritan atención y estudio.

Doctor Carlos Delgado Díaz,
académico titular de la Academia de Ciencias de Cuba,
vicepresidente del Comité Nacional Cubano de Bioética,
Universidad de La Habana,
La Habana, 3 de noviembre de 2023

Presentación

El presente texto nace a partir de resultados de investigaciones de maestría y doctorado que se han generado en la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana en los últimos 5 años. Es la razón por la que los temas que aquí se abordan tienen gran actualidad bibliográfica, pero a la vez son actuales en los enfoques que se manejan acerca de la ciencia, tecnología, innovación, sociedad, política, cultura, formación ciudadana, historia, entre otras disciplinas. Esto permite que el volumen se proponga una mirada transdisciplinar sobre las problemáticas que aborda.

El lector podrá encontrar desde discusiones propias de la filosofía de la ciencia y la tecnología, hasta los métodos actuales de la ciencia y la impronta de Internet en la creación de una sociedad civil red, la cual tiene un impacto determinante en la manera de interactuar socialmente, pero también para imponer hegemonías globales y fomentar un pensamiento único.

Desde el Sur también se han construido relatos políticos, permeados por el pensamiento europeo occidental, que no se ajustan a nuestras realidades; por tanto, se ha hecho necesario, en los últimos años, una mirada crítica a los proyectos postcolonial contemporáneos, así como dilucidar qué tipo de formación ciudadana se desea construir en América Latina. Por ello, una óptica política, cultural e histórica se hace necesario para comprender estos complejos procesos de nuestra región.

Los conflictos medioambientales y su enfoque bioético son asuntos imprescindibles en la reflexión filosófica actual. De aquí emanan conflictos éticos, la ejecución positiva o no de políticas públicas, y la discusión acerca de qué pensamientos debe existir en la ciudadanía y

en los gobiernos, si realmente se desea preservar el medioambiente y las especies que viven en nuestro planeta.

El recorrido culmina con un necesario repaso crítico, cultural e histórico por nuestro pensamiento filosófico cubano y su legado a los autores que se han reunido ahora en este volumen. Con la publicación de este texto esperamos que el lector adquiera una visión global y crítica de las preocupaciones y desvelos que tienen los investigadores contemporáneos, estudiosos de la filosofía en Cuba.

Doctor Giovanni Fernández Valdés

Parte I

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA, LA TECNOLOGÍA Y EL PENSAMIENTO ANALÍTICO

La propuesta metodológica de Paul Feyerabend en el debate epistemológico contemporáneo

Doctora Regla Yelenne Díaz Lazo[1]

Introducción

Paul Karl Feyerabend es uno de los filósofos de la filosofía de la ciencia contemporánea que protagonizó el giro historicista de esta escuela, junto a la figura de Tomas Kuhn. Por su estilo irónico tendente al escepticismo, Feyerabend figura como uno de los pensadores más radicales de esta vertiente. Las incomprensiones generadas por algunas de sus ideas fundamentales han impedido la identificación de sus aportes a los actuales análisis epistemológicos sobre la ciencia y sus conocimientos.

Estos aportes están relacionados en gran parte con la posición asumida por el pensador ante el ideal clásico de racionalidad científica. El desarrollo de este aspecto, en su propuesta epistemológica, es el que permite identificar su contribución a los debates epistemológicos contemporáneos. Estos debates convergen en un punto: la crítica al ideal clásico de racionalidad científica.

Este paradigma es hijo de la cultura occidental. Sus raíces se encuentran en la filosofía griega, y en su evolución se ha nutrido de los aportes de la filosofía y las ciencias naturales modernas, afianzándose, por último, en una concepción positiva acerca del conocimiento de las ciencias. En la década que va de 1920 a 1930, surge el Círculo de Viena, que toma como herencia la concepción positiva del conocimiento. La filosofía de la ciencia se establece, a partir de estos momentos, como saber dedicado al análisis epistemológico de la ciencia. Nociones epistemológicas fundamentales como *racionalidad, objetividad, verdad* y *método* fueron estrictamente analizadas por esta escuela.

1 Vicepresidenta docente y profesora titular del Departamento de Filosofía, Ciencias Naturales y Matemáticas de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

El racionalismo crítico de K. R. Popper afianzó el ideal clásico de racionalidad científica, sobre una base más amplia que el positivismo lógico. La ciencia se confirmó como productora de conocimientos verdaderos y garantía del progreso de la humanidad. El método científico se convirtió en el respaldo de dichas aspiraciones.

La reflexión crítica generada hacia el interior de la propia filosofía de la ciencia, a partir de la década de los 60 del siglo XX, aportó ideas de ruptura respecto al paradigma clásico. El movimiento historicista contribuyó a la superación teórica y metodológica de este paradigma, a través de la crítica a los postulados generales de las conocidas "teorías clásicas" (Pérez, 1998, p. 13) de la filosofía de la ciencia: el positivismo lógico y el racionalismo crítico.

Este estudio parte del reconocimiento de que en la propuesta de Feyerabend subyacen aportes significativos para la comprensión de los procedimientos teóricos, metodológicos e instructivos de la ciencia hoy. Su estilo retórico y crítico ha impedido la comprensión y aceptación generalizada de esta figura en el ámbito epistemológico. Conocido como "el niño terrible de la filosofía de la ciencia" y "el enemigo de la ciencia", su propuesta metodológica ha sido reconocida, en la mayoría de los casos, como un "anarquismo escéptico". Sin embargo, la lectura de la vida y la obra de Feyerabend muestran a alguien que concibió una concepción humana, creativa y dinámica de la ciencia, partiendo del reconocimiento del beneficio que le ofrece a esta la pluralidad de ideas, teorías y métodos.

Las ideas expuestas con anterioridad permitieron trazar líneas metodológicas y desarrollar aspectos teóricos para develar la contribución de la propuesta metodológica de P. K. Feyerabend a los actuales debates epistemológicos de la ciencia. En lo adelante se expondrá, en síntesis, las ideas esenciales y conclusiones a las que arribó esta investigación.

La vida de P. K. Feyerabend: aspectos que condicionaron su pensamiento

Paul Karl Feyerabend nació en Viena en 1924. El canto, el teatro y la lectura fueron sus preferencias en las edades tempranas de su vida. Se interesó también en la física y la matemática, aunque consideró

que sus cualidades en estos campos eran limitadas. La vida de Feyerabend se vio interrumpida cuando a la edad de 15 años se alistó para el servicio militar, hecho que coincidió con la anexión de Austria a Alemania en el escenario ya ferviente de la Segunda Guerra Mundial. Feyerabend participó en estos acontecimientos, fue condecorado por ello con la Cruz de Hierro, y su vida fue impactada de manera transcendental por este hecho. Fue herido en la guerra y quedó dependiendo de un bastón para toda la vida, además del impacto emocional y afectivo que este acontecimiento produjo en su vida.

La lectura de la autobiografía de Feyerabend, *Matando el tiempo* (1994), permite entender la manera en que a través de esos sucesos se va formando el carácter y la personalidad de este hombre. Desde los años de su juventud, muestra tener la capacidad de reducir al absurdo los acontecimientos que para la mayoría de las personas podían ser notoriamente relevantes. En medio de la guerra, Feyerabend quería "leer sin que lo molestaran" (Feyerabend, 1994, p. 42) y en cada acontecimiento que se involucró prefirió divertirse y disminuir el efecto de estos sobre sus emociones.

Aun cuando su idea inicial había sido estudiar física, matemática, astronomía y continuar con el canto, una vez finalizada la guerra estudió historia y sociología. A la filosofía llegó, según comenta José Manuel Sánchez Ron en la introducción de su autobiografía, accidentalmente, cuando leyó a algunos de los filósofos que aparecían en los lotes de libros de segunda mano que compraba, buscando, sobre todo, novelas y obras de teatro. El propio Feyerabend señaló: "Pronto me di cuenta de las posibilidades dramáticas del pensamiento y me fascinó el poder que los argumentos parecen tener sobre la gente" (Feyerabend, 1994, p. 5).

Entre los años 1949 y 1951 hizo sus primeros viajes académicos. Estuvo, además, en Dinamarca, Suecia y Noruega, lugares en los que tuvo contacto con otros científicos destacados. En ese período fue a la Universidad de Viena. Su estancia en este centro fue de gran importancia para su formación como filósofo de la ciencia. Allí conoció a Víctor Kraft, figura que ejerció una gran influencia en la posterior visión de Feyerabend sobre la naturaleza de la ciencia. Cuando en 1951 obtiene su doctorado en Filosofía recibe una beca del British Council

para estudiar con Ludwig Wittgenstein en Cambridge. La muerte repentina de Wittgenstein lo obligó a elegir otro supervisor. Eligió entonces a Karl Popper.

En los años siguientes, Feyerabend se nutrió de la concepción crítica de Popper y avanzó decisivamente hacia la filosofía de la ciencia. Sin embargo, su personalidad se revelaba ante la idea de tener que tomar a Popper y su concepción como si fuera una religión a la que se había adscrito. Feyerabend había desarrollado la facultad de criticar todo lo que parecía venerable, por lo que aquella que había sido una tradición que él había abrazado, años más tarde se convirtió en blanco de sus críticas. "Durante mucho tiempo —dijo— razoné de la misma manera. Había sido divertido menospreciar tradiciones venerables mostrando que eran cognitivamente carentes de significado" (Feyerabend, 1994, p. 84).

Feyerabend deja a Popper y viaja a Viena en el año 1953. A partir de esos momentos comenzó su carrera como profesor. Su primer trabajo fue en la Universidad de Bristol. En 1958 Feyerabend viaja a Berkeley, los Estados Unidos. Su reputación para estos años ya había evolucionado en el ámbito académico. La estancia de Feyerabend en los Estados Unidos es importante para el desarrollo posterior de su postura teórica. La pluralidad racial y cultural que le proveía ese país nutría su concepción de la realidad. Unido a ello se encontraban las lecturas desarrolladas por él en esta etapa. Detalla que en su lista se encontraban Cohn-Bendit, Lenin, Mao Tse Tung, Stuart Mill y Malcom X.

Por más de 30 años, a partir de 1958, Berkeley fue la residencia principal de Feyerabend. Allí entró en contacto con el ambiente de la filosofía estadounidense, especialmente por sus visitas al Centro de la Filosofía de la Ciencia de Minnesota, donde conoció a antiguos representantes del Círculo de Viena, como Herbert Feigl, Rudolf Carnap y Carl Gustav Hempel. Además, por otra parte, a representantes de la filosofía analítica, tales como John Searle y Hilary Putnam. En este ambiente académico también conoció a Tomas Kuhn. Feyerabend se benefició de los intercambios y reuniones con él. Estos encuentros marcaron un giro en su concepción de la ciencia.

En 1990 Feyerabend recibe el premio Fregene por su libro *Adiós a la razón* y es invitado a formar parte del consejo editorial de la revista *Common Knowledge*, publicada por Oxford University Press. Pero,

a finales de los años 90 del siglo pasado, Feyerabend se encontraba hospitalizado. No pudo cumplir el deseo de escribir el último libro que le dedicaría a Grazia (su tercera y última esposa), *La conquista de la abundancia* (que fue publicado póstumamente). Ya paralizado parcialmente por un tumor cerebral inoperable, producto de las secuelas de las heridas de la guerra, logra escribir las últimas líneas de su autobiografía vislumbrando su próximo final.

El 11 de febrero de 1994 muere Feyerabend, unos minutos antes había recibido la noticia del interés de la Editorial Laterza en publicar su autobiografía. Ante un destino inevitable, Feyerabend fue consecuente con todo aquello que defendió. La aventura de su vida, que no puede ser recogida completamente en estas páginas, revela a un hombre con una personalidad muy singular. No se adscribió fielmente a ideología o teoría alguna. La complejidad de su pensamiento está enlazada con la complejidad de circunstancias, lugares y gentes con las que interactuó. Cualquier análisis y valoración de su obra debe partir de la comprensión de los aspectos más relevantes de su vida, porque ahí se encuentra la clave para entender el carácter de su obra.

La crítica a las "teorías clásicas" de la filosofía de la ciencia: positivismo lógico y racionalismo crítico

El análisis de la figura de Feyerabend permite situarlo, desde el punto de vista teórico, como uno de los críticos más radicales de la filosofía de la ciencia precedente (Díaz, 2004, pp. 30-46). Entendió como ningún otro de su generación, que era precisamente la ideología cientificista que contenía aquella filosofía, la garante de una concepción estrecha y limitada del conocimiento de las ciencias. Por esta razón, se erige como un crítico del empirismo o positivismo lógico y del racionalismo crítico. Su propuesta epistemológica, que aparece, a lo largo de todas sus obras, entretejida con estas críticas, no puede ser entendida, ni expuesta, sin develar el contenido de estas.

La crítica de Feyerabend al positivismo lógico tiene su fundamento en los principios teóricos que sustentan para validar a un enunciado

como científico o carente de significado (seudocientífico). El pensador sostiene que estos principios fueron elaborados con gran detalle y precisión con la intención de excluir de la producción teórica la especulación, la metafísica y los aspectos de corte cultural e histórico.

Lo que Feyerabend muestra, a través de su propuesta metodológica, es que al tener el positivismo lógico una influencia marcada en el desarrollo de la mayoría de las ciencias experimentales, estas han adoptado un criterio estricto de explicación que se vuelve restrictivo y limitante ante el propio progreso y desarrollo de la ciencia.

Feyerabend reconoce que esta teoría ha verificado la relación de las teorías con los hechos y ha contribuido a la elaboración de teorías cada vez más infalibles, sin embargo, ha excluido numerosas alternativas teóricas. Considera, al respecto, que los hechos no son los únicos jueces de una teoría y el científico no debería concentrarse en una sola teoría. "El empirismo (…) es una doctrina monista, requiere que en todo momento se use un solo conjunto de teorías consistentes entre sí. El uso simultáneo de teorías inconsistentes entre sí o, como lo llamaremos el pluralismo teórico, está prohibido" (Feyerabend, 1989a, p. 279).

Este es un precedente importante para la comprensión de la propuesta metodológica de Feyerabend. La uniformidad que subyace en el principio explicativo del "empirismo o positivismo lógico", es uno de los fundamentos de su postura crítica. Para él las hipótesis que contradicen teorías confirmadas proporcionan múltiples evidencias que, de otra manera, no podrían obtenerse. Además, la proliferación de teorías enriquece el cuerpo teórico de la ciencia, mientras que la uniformidad debilita su poder crítico. Mientras que para el "empirismo" la consistencia teórica es una virtud metodológica, para Feyerabend "es un obstáculo y un signo alarmante de que no se están produciendo nuevas ideas y de que la teorización está llegando a su fin" (Feyerabend, 1998, p. 75).

A esta posición "antiempirista" se une, en la propuesta metodológica de Feyerabend, el cuestionamiento al racionalismo crítico de K. Popper. Esta interrogante se hace radical a partir de los años 70 del siglo pasado, anterior a este período crítico, Feyerabend podía considerarse —sobre todo a comienzos de los años 60— un miembro del círculo de Popper que criticaba a Kuhn. Sin embargo, las grandes polémicas, que se produjeron a lo largo de esa década (la de los años 60) al interior de la filosofía de la ciencia —relacionadas con el peso cre-

ciente que comenzaban a tener los datos de la historia— trajeron consigo su separación de la propuesta epistemológica popperiana. Una década más tarde, Feyerabend escribía un alegato antimetodológico que tuvo gran éxito: *Contra el método* (1970). A lo largo de las dos décadas siguientes, el rechazo al marco conceptual del popperianismo se hacía cada vez más radical.

Para Feyerabend el racionalismo crítico constituyó "la metodología positivista más liberal" de su tiempo, debido a los estándares críticos que propuso para la formulación de una argumentación racional. Aun cuando esta tradición critica los supuestos metodológicos de la escuela empirista lógica, no logra salirse de un marco restringido de procederes, que intenta universalizar, con la pretensión de garantizar la objetividad y veracidad de la ciencia.

El principio del falsacionismo, propuesto por Karl Popper, sustenta el *test* empírico y la discusión racional y crítica como estándares de su metodología. A Popper le interesa la dinámica del crecimiento científico, pero lo que le critica Feyerabend es su intento de aplicar una metodología que permita racionalizar los cambios científicos. Según Feyerabend, para esta tradición, la discusión racional consiste en el intento de criticar y no en el intento de probar o de hacer probable. Se trata, más bien, de un ejercicio crítico donde las teorías ya confirmadas deben ser atacadas, sus puntos débiles exhibidos y finalmente eliminadas tan pronto como esos puntos débiles se hayan manifestado.

Para Feyerabend una teoría falsa, es decir, aquella que no resiste el proceso de falsación, no debe ser eliminada. Esa misma teoría puede más adelante, en otro momento del desarrollo científico, tener validez. Históricamente se ha demostrado la inoperatividad de ciertas teorías ante nuevos descubrimientos, incluidos los técnicos, y el nacimiento de otras que en la mayoría de los casos han estado por años esperando su aceptación. Esta es la razón por la que Feyerabend concibe el principio de falsación como un obstáculo al progreso científico.

Las reglas del racionalismo crítico no son, según Feyerabend, reconciliables con la ciencia tal y como la conocemos. Considera que la propuesta popperiana es irreconciliable, además, con una concepción humanista de la ciencia. Su pretensión epistemológica encubre al sujeto mismo del conocimiento, reduciendo al máximo todo vestigio de subjetividad.

> El conocimiento, en este sentido objetivo es totalmente independiente de las pretensiones de conocimiento de un sujeto; también es independiente de su creencia o disposición a asentir o actuar. El conocimiento en sentido objetivo es conocimiento sin conocedor: es conocimiento sin sujeto cognoscente (Popper, 2001, p. 108).

En cuanto a este criterio, Feyerabend considera que la ciencia no conoce "hechos desnudos" en absoluto, sino que los hechos que registra nuestro conocimiento están ya interpretados de alguna forma y son, por tanto, esencialmente teóricos. Para Feyerabend cualquier análisis que se realice de la ciencia deberá tener como punto de partida el reconocimiento de sus participantes, lo que invalida la suposición racionalista crítica de que existan valores puramente científicos.

Feyerabend advirtió, a través de su crítica, la necesidad de una reforma epistemológica de las ciencias. La epistemología no debe formular, como propuso Popper, criterios estrictos para distinguir entre ciencias y seudociencias. Los criterios epistemológicos del racionalismo crítico calificaron como pseudociencia a las ciencias sociales, de manera particular, al marxismo y al psicoanálisis. Esta postura epistemológica es restrictiva; al someter a los enunciados de la ciencia a reglas y modelos de validez, deja fuera del marco epistemológico de la ciencia aquellas tradiciones que tienden a describir, valorar o interpretar (histórica o genéticamente) el conocimiento.

Para Feyerabend los principios del racionalismo crítico y del empirismo lógico no ofrecen una explicación satisfactoria del desarrollo de la ciencia y tienden a obstaculizarla en el futuro. Para él, ambas epistemologías simplifican el análisis de la ciencia, al olvidar a los actores que la producen y sus circunstancias.

La propuesta metodológica de P. K. Feyerabend en el contexto de desarrollo del movimiento historicista de la filosofía de la ciencia

Como consecuencia de las reacciones a las teorías de la filosofía de la ciencia, se produce, a partir de los años 60 del siglo XX, un cambio en

la manera de abordar los problemas filosóficos y metodológicos de la ciencia. Este cambio constituyó una reflexión crítica que aportó ideas de ruptura respecto a las teorías anteriores.

Feyerabend forma parte de la generación que se percata de la necesidad de introducir en los análisis teóricos de la ciencia los argumentos históricos. Esta generación conformó la escuela historicista o el movimiento antiempirista, como también se les conoció, de la filosofía de la ciencia.

El nuevo movimiento plantea un enfoque alternativo a la concepción de la ciencia hasta entonces dominante e introduce un giro histórico en los análisis de esta. Este movimiento fue impulsado de manera decisiva por los trabajos de N. R. Hanson, S. E. Toulmin, I. Lakatos, P. Feyerabend y T. Kuhn, este último la figura más influyente. Básicamente, todos ellos se oponen, cada uno desde sus posturas teóricas, a dos presupuestos centrales de las teorías de la filosofía de la ciencia: la idea de que desde el punto de vista epistemológico solo es relevante el contexto de justificación, y la idea de que exista una base empírica segura y neutral desde el punto de vista teórico.

Para esta generación, la historia de la ciencia es tomada como principal fuente de información para construir y evaluar los modelos sobre el cambio científico. No hay una única manera de organizar conceptualmente la experiencia, porque no hay percepción pura, neutra, independiente de las perspectivas teóricas locales. Por otra parte, conciben que las teorías científicas se construyen y desarrollan dentro de marcos generales de investigación; es decir, las teorías no se pueden poner a prueba de manera aislada, ni considerando solo momentos puntuales de su desarrollo, es necesario partir de unidades de análisis más amplias y complejas.

Consideran que la ciencia no es autónoma. Se vinculan los estándares epistémicos (que ya no son concebidos de manera autónoma) con teorías empíricas sobre los procesos cognoscitivos relacionadas a la psicología, la sociología y la historia. Así logran develar los aspectos socioculturales e históricos del proceder racional, teórico y metodológico de la ciencia, y la actividad del científico, su manera de mirar el mundo, valores y preconcepciones.

La propuesta metodológica de P. K. Feyerabend emerge a partir de los presupuestos teóricos expuestos. Las características personales de

este pensador, sus vicisitudes y experiencias, su desarrollo intelectual, su posición radical ante las teorías de la filosofía de la ciencia, y las aportaciones —en cuanto a la maduración de su postura epistemológica— de la escuela historicista de la filosofía de la ciencia y el contexto de su desarrollo, contribuyen a la elaboración de una concepción metodológica, acerca al conocimiento científico, muy particular por parte de este pensador.

Feyerabend es un crítico de las posturas que pretendieron universalizar el método de la ciencia. El principio que sostiene y que va a recorrer toda su propuesta es el siguiente:

> La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. Descubrimos entonces, que no hay una sola regla, por plausible que sea, y por firmemente basada que esté en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión u otra (Feyerabend, 1986, p. 7).

Para Feyerabend la ciencia no debía operar desde una estructura racional que fuera válida para todos los momentos del desarrollo científico. Según él, la idea de un método fijo, o la idea de una teoría fija de la racionalidad, descansaba sobre una concepción limitada del hombre y de su contorno social. El científico, además de interesarse por la búsqueda de la verdad, la sistematización de las observaciones, o el perfeccionamiento de las predicciones, debe maximizar el contenido empírico de los puntos de vista que sustenta introduciendo otros puntos de vista. En ese sentido sostuvo que

> la ciencia no tiene una estructura, queriendo decir con ello que no existen unos elementos que se presenten en cada desarrollo científico, contribuyan a su éxito y no desempeñen una función similar en otros sistemas. (…) No hay una "racionalidad científica" que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos y fragmentos de teorías abandonadas y de todas ellas hará uso el científico en su investigación (Feyerabend, 1986, p. XV).

En otras palabras, se deberá adoptar una metodología pluralista. Esta metodología le permite al científico comparar sus ideas con otras

ideas, más bien que con la experiencia, como lo había planteado el positivismo lógico; y le permite además mejorar, en lugar de excluir (racionalismo crítico), los puntos de vista que hayan sucumbido en esta competición. "El inductivismo exige que las teorías que carezcan de apoyo empírico sean eliminadas. El falsacionismo exige que las teorías que carezcan de contenido empírico adicional sobre sus predecesoras sean eliminadas" (Feyerabend, 1986, p. 173). Estos métodos no tienen en cuenta los puntos de vistas y criterios alternativos que pueden enriquecer el proceso investigativo. Feyerabend sostiene que "el conocimiento no consiste en una serie de teorías autoconsistentes (…) no consiste en un acercamiento gradual hacia la verdad. Por el contrario, el conocimiento es un océano, siempre en aumento, de alternativas incompatibles entre sí" (Feyerabend, 1986, p. 14).

La estructura metodológica que intenta proveer Feyerabend para los análisis de la ciencia es una estructura abierta, creativa, liberadora de dogmas y estándares. Su propuesta metodológica no es precisamente la provisión de un método particular. Es la crítica al discurso metodológico del racionalismo desde el argumento de un anarquismo epistemológico que va de la mano del pluralismo metodológico.

Feyerabend concibe el diseño metodológico unido a una concepción del hombre. Por esta razón, sostiene que "la pluralidad de opinión es necesaria para el conocimiento objetivo, y que el método que fomente la pluralidad es, además, el único método compatible con una perspectiva humanista" (Feyerabend, 1986, p. 29).

Posición crítica y propuesta metodológica se entrelazan en Feyerabend. En la medida que advierte la inoperabilidad del "método científico", como fue concebido por sus predecesores teóricos, expone de manera radical su propuesta.

La apertura que va produciendo Feyerabend, con respecto a las nociones tradicionales de la epistemología de la ciencia, lo llevan a posiciones más radicales. La idea de una metodología pluralista, abierta a las alternativas y posibilidades que genera el mismo desarrollo del conocimiento, culmina, en este proyecto, con la propuesta de una metodología anarquista. Esta sintetiza el desarrollo de la concepción metodológica de Feyerabend, que comienza con nociones muy influenciadas por Popper, como el pluralismo teórico, pasando luego a un pluralismo metodológico anclado en una posición teórica "contra

el método", y de ahí al radicalismo del "todo vale" que afianza el anarquismo metodológico.

El principio "todo vale" describe la actitud del anarquista teórico. Se trata del investigador que está dispuesto a hacer uso de cualquier metodología que tenga a mano, sin adscribirse a ningún método particular. Este principio no niega el papel del método en la organización de los conocimientos, lo que niega es que el método pueda ser concebido como único, indubitable y universal.

El anarquismo metodológico propuesto por Feyerabend transciende de la frontera teórica para inscribirse en el escenario de la práctica científica, estableciendo una concepción dinámica de la ciencia y su desarrollo. Este principio metodológico está en contra de la validez universal de cualquier regla, incluso si se trata de la ciencia como actividad práctica.

Esta es una propuesta que, sin lugar a dudas, trasciende los marcos del movimiento historicista, al no circunscribir los análisis de la ciencia a la actividad inmanente de esta; es decir, a su producción teórica, y concebir la investigación científica en un contexto histórico y cultural.

Las ideas de Feyerabend transcienden por dilucidar que la ciencia no se desarrolla solo en el contexto de justificación y descubrimiento, sino que contextos multiculturales forman parte de su desarrollo. Además, por su concepción de la ciencia, que exige el cuestionamiento de sus propias estructuras de producción de los conocimientos; porque percibió que la erradicación de las "fronteras" entre la ciencia y otros saberes abría las posibilidades creativas de la propia ciencia, al aprovechar las aportaciones de aquellos y no ignorarlos por no adecuarse a un criterio racional.

Limitaciones y transcendencia de la propuesta metodológica de P. K. Feyerabend en el contexto del movimiento historicista

La propuesta metodológica de Feyerabend ha contado con no pocos detractores, ya se había anunciado que fue reconocido por algunos de

sus críticos como "el peor enemigo de la ciencia" (Feyerabend, 1999, p. 10). Estos insistieron, de una manera u otra, en poner sobre la mesa sus limitaciones. Entre ellos sobresalen K. Popper, E. Mc Mullin, M. Hesse, P. K. Machamer, G. Buchdahl, L. Laudan, P. E. Wigner, I. Lakatos, J. Giedymin, D. Shapere y M. Bunge.

Mario Bunge, quien puede ser considerado uno de los críticos contemporáneos más radicales de la epistemología de Feyerabend, en la introducción de su libro *Epistemología*, se refirió a las contribuciones de Kuhn y Feyerabend como anticientíficas, debido al énfasis que pusieron en la investigación científica como empresa social (comunidades científicas) y no producto de "cerebros individuales". Les criticó, además, por asumir que los hechos no se estudian, sino que se construyen; por hacer depender la objetividad del conocimiento del interés material y del consenso; y por declarar inconmensurables las teorías rivales (Bunge, 2002, pp. 13-14). Sobre Feyerabend en específico Bunge declaró:

> no he encontrado nada bueno que decir acerca de Feyerabend. Y que, dada la influencia nociva de su obra, siento que tengo el deber de alertar contra ella a quienes la han oído elogiar, pero no la han leído. Creo que Feyerabend estaba profundamente errado. Y creo que sus errores se deben a que nunca se sentó a estudiar pacientemente y con profundidad tema alguno, a que se dejó llevar por su impulso histriónico, y su afán por alcanzar celebridad instantánea (Bunge, 2003, p. 5).

Bunge calificó de nociva la influencia popular de Feyerabend para las generaciones más jóvenes y señaló que su propuesta era una invitación al facilismo, ya que no valía la pena estudiar nada con rigor porque "todo vale".

Muchas de estas críticas encuentran asidero en la obra de Feyerabend. El uso frecuente de palabras como "todo" o "cualquiera", ponen en entredicho algunas de las tesis fundamentales de su propuesta. El principio "todo vale" carece de claridad, pues es absoluto y ambiguo, no tiene en cuenta que el hombre sometido a la investigación, en la ciencia, cuenta con un amplio horizonte de expectativas que pudiera incluso conducir a una determinada investigación por caminos pedestres; además, olvida que existen leyes naturales y sociales, influencias

políticas, económicas o de financiamiento, que determinan que no "todo valga" en un momento determinado o lugar.

El enunciado "contra el método" se interpretó de muchas maneras, ni en el escrito que lleva este título, ni en *Tratado contra el método* Feyerabend se detiene a explicar el significado de este enunciado, sino que deja a la consideración del lector sus ideas. Tampoco esclarece la manera en que se procedería a implementar este principio, ni bajo qué circunstancias o condiciones de investigación se haría plausible desechar un método y asumir otro, sobre todo, si esas circunstancias conforman un período "normal" de desarrollo de la ciencia. Esa es la razón por la cual, bajo este principio, no tendrían validez los métodos tradicionales, aun cuando podría haber circunstancias que requirieran su uso. En este sentido la libertad en la elección de los métodos excluye a aquellos que esta epistemología ha definido como "rígidos y reduccionistas".

Sin dudas, la propuesta de Feyerabend contiene apreciables radicalizaciones y generalizaciones. El contenido crítico de su obra llega a abrazar la ambigüedad y el escepticismo; su estilo provocador y el contenido retórico de sus declaraciones pudieran llevar a un rechazo antes de considerar las ideas subyacentes. Por esa razón la investigación que sustenta este libro se sustrajo de caer en clasificaciones y encasillamientos que pudieran sesgar el propósito original de la propuesta de este pensador. No obstante, son apreciables, en su obra, la pretensión de Feyerabend de mirar las cosas por sí mismas, sin la apriorística imposición de un método o regla que se erija como autoridad cognoscitiva. Esta intención antiautoritaria —junto al uso de la retórica como defensa frente al dogma— produce sus más ambivalentes y escépticas declaraciones.

Ahora bien, no obstante todas las limitaciones señaladas, Feyerabend no es un "enemigo de la ciencia" como sus críticos argumentaron; es más bien enemigo de la ideología cientificista, que subyace en las concepciones de la ciencia objeto de su crítica. Este es precisamente el fundamento de su propuesta. Muchos de sus críticos no lo lograron entender, ya fuera porque no lo identificaron, o porque no quisieron reconocerlo. Sus propuestas, en la mayoría de los casos, contribuían a afianzar esta ideología.

A la luz de una visión integradora de su vida y su obra, como la que expone este estudio, se puede decir, que la propuesta de Feyerabend converge en un único punto: la exposición de una estrategia argumentativa (no de un método), para provocar la ruptura con la tradicional manera de pensar la ciencia.

Por otra parte, esta es una proposición que, sin lugar a dudas, trasciende los marcos del movimiento historicista, al no circunscribir los análisis de la ciencia a la actividad inmanente de la ciencia, es decir, a su producción teórica; al concebir la investigación científica en un contexto histórico y cultural; transciende también al percibir que la ciencia no se desarrolla solo en el contexto de justificación y descubrimiento, sino que contextos multiculturales forman parte de su desarrollo. Además, consigue ir más allá por su concepción de la ciencia, que exige el cuestionamiento de sus propias estructuras de producción de los conocimientos. Feyerabend percibió que la erradicación de las "fronteras" entre la ciencia y otros saberes abría las posibilidades creativas de la propia ciencia, al aprovechar las aportaciones de estos y no ignorarlos por no adecuarse a un criterio racional.

P. K. Feyerabend en el debate epistemológico contemporáneo

La propuesta de Feyerabend se inscribe como uno de los presupuestos epistemológicos de las nuevas formas de reflexión sobre el conocimiento que, desde el último tercio del siglo XX, emergieron con posiciones de rupturas respecto al paradigma clásico del conocimiento científico.

Los debates epistemológicos contemporáneos hacen referencia no a la epistemología contemporánea, que es identificada con el movimiento historicista de la filosofía de la ciencia y la filosofía analítica, sino a las reflexiones y propuestas que se suscitaron sobre el conocimiento científico a partir de los años 90 del siglo XX, como resultado de la revolución de las ciencias y las tecnologías contemporáneas. Este es un escenario teórico amplio, dinámico e interactivo, donde confluyen múltiples disciplinas y áreas del saber.

En el epicentro de estos debates se encuentra la ruptura con los viejos ideales epistemológicos y con la manera previa de concebir las

normas y los valores en la práctica científica. Se puede decir que esta posición de ruptura abarca diferentes campos, no solo el científico, también el social, político, cultural, ambiental, entre otros.

Los debates epistemológicos lo configuran hoy las concepciones epistemológicas que sirven de base a los estudios de la complejidad, la cibernética de segundo orden, la biología del conocimiento, la epistemología del Sur, los saberes descoloniales, la bioética y el holismo ambientalista; y en un sentido más amplio, a las ciencias cognitivas, la filosofía de la mente, la inteligencia artificial, y las ciencias sociales contemporáneas, en general.

Todas estas vertientes tienen en común el aporte de nuevas categorías interpretativas; la atención a la centralidad del sujeto en la cognición; la problematización de las premisas y conceptos previos; el énfasis en el lugar predominante de la creación en las ciencias contemporáneas; la declaración del carácter no clásico de las nuevas creaciones científicas, objetos e instrumentos; así como la elaboración de una nueva perspectiva de la ética y de una nueva comprensión del conocimiento y del saber, reintegrando, de manera general, el saber científico y la moralidad humana.

Asimismo, atienden los problemas relacionados con la necesidad de una ética de la vida, un cambio en el objeto de estudio de la ciencia, la urgencia de una nueva mirada a la cognición y la dicotomía sujeto-objeto, objetividad-subjetividad. Asimismo, la creatividad como problema científico, la naturaleza y la necesidad de un cambio en nuestra actitud espiritual y material respecto a ella.

El desarrollo que ha tenido la epistemología contemporánea y sus temas en discusión están relacionados con la aparición de teorías de nuevo tipo, como la teoría de catástrofes, la teoría del caos, la geometría fractal, la cibernética de segundo orden, el pensamiento complejo —y sus respectivos aportes al avance de la ciencia—, la epistemología y la metodología científica. La epistemología contemporánea también debe su emergencia a varios antecedentes teóricos que han influido en su configuración, como lo son el pensamiento dialéctico, la escuela historicista de la filosofía de la ciencia de la que P. Feyerabend, como se vio anteriormente, es parte, y las elaboraciones epistemológicas desde una perspectiva hermenéutica, constructivista y compleja (Delgado, 2007, pp. 54-57; Sotolongo y Delgado, 2006, pp. 47-64).

Vinculados también a la aparición de estas propuestas epistemológicas se encuentran problemas de índole social, como lo son el calentamiento global, el hambre en el mundo, el acrecentamiento de las desigualdades, las luchas de las minorías contra la exclusión, la marginalización y el empobrecimiento de la diversidad espiritual humana, que emergen consolidando nuevas formas de pensar la política, la cultura y la sociedad. Aparecen hoy, además, enfermedades reemergente y problemas asociados a la vida y a la supervivencia que provocan reflexiones éticas sobre las prácticas científicas, los productos del desarrollo científico y tecnológico y sus aplicaciones.

Esta investigación toma como objeto de estudio, para demostrar la contribución de la propuesta metodológica de P. Feyerabend a estos debates, a la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster, la epistemología compleja de Edgar Morin y la epistemología bioética de V. Potter. Estas vertientes epistemológicas aportan análisis contemporáneos sustanciales a la crítica al ideal clásico de racionalidad científica, a la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Añaden conceptos y nociones de nuevo tipo y reflexiones en torno a la relación ciencia-valor.

Las propuestas epistemológicas nombradas con anterioridad ofrecen importantes contribuciones al debate epistemológico contemporáneo, al brindar una comprensión del conocimiento científico a la luz de las necesidades y requerimientos del mundo actual. Los desarrollos científicos y tecnológicos, que irrumpieron a partir de la última década del siglo pasado, han generado conocimientos con un grado mayor de complejidad y han influenciado en la diversificación de la vida y en la emergencia de problemas de índole social, cultural y humano asociados a tal desarrollo.

Estas contribuciones cuentan con presupuestos importantes en la filosofía, las ciencias y la propia epistemología, de manera que en ocasiones se puede pensar que son eco de cuestiones que ya han sido planteadas y argumentadas con anterioridad. Sin embargo, la mirada contextual a que nos invitan estos estudios y las implicaciones de estas propuestas, ante la necesaria revisión a la manera en que se organiza el conocimiento de las ciencias a que somos convocados hoy, permiten reconocer relevantes aportaciones para una visión de

la epistemología más abierta, creativa y humana, concebida desde una perspectiva cultural amplia. Por ello, es posible identificar estos aportes a partir de una visión culturológica de la epistemología.

Esta visión puede caracterizarse por la restitución del lugar del sujeto en el conocimiento, donde observador y objeto observado se enlazan complementándose mutuamente, haciendo del conocimiento una creación. Se caracteriza, además, por la actitud autorreflexiva y crítica del sujeto respecto a su creación. Permite entender el complicado contexto donde se desarrolla el conocimiento científico y el carácter complejo de los fenómenos que hoy tiende a estudiar. Desde esta visión no es posible el estudio fragmentado de una parte de los componentes del sistema, sino que todo y parte se imbrican para lograr una mejor comprensión de la realidad.

El ambiente conforma la cultura humana y es asumido por esta visión como elemento fundamental de nuestras vidas. Una actitud de cuidado y protección, no solo hacia la vida humana, sino hacia la naturaleza, se yergue desde la concepción del sujeto del conocimiento como sujeto moral, portador de una actitud responsable hacia el conocimiento, sus productos y sus usos. El concepto de sobrevivencia, anclado en la sabiduría para lograr el "progreso hacia el futuro", descansa en la noción de una cultura planetaria y global.

Esta visión expone una concepción de la epistemología que supera los reduccionismos y limitaciones anteriores, a la vez que reconoce la necesidad de "reinventar la educación" como el escenario que nos permita "abrir caminos a la metamorfosis de la humanidad" (Morin y Delgado, 2017, p. 11). Es precisamente a la luz de la visión emergente de la epistemología que esta investigación analiza la contribución de la propuesta metodológica de P. Feyerabend.

Contribución de la propuesta de P. K. Feyerabend al debate epistemológico contemporáneo

Los análisis hasta aquí realizados muestran que aun cuando existen aspectos de ruptura entre las vertientes epistemológicas analizadas y

la propuesta metodológica de Feyerabend, el abordaje de su epistemología permite dilucidar su contribución a estos debates.

Sus análisis de la teoría de la ciencia, su producción y desarrollo representan una contribución a la filosofía hoy. La teoría, según Feyerabend, implica una determinada idea sobre la observación y sus referentes, entraña una concepción de la racionalidad y una metodología; las ideas de un grupo o comunidad están contenidas en la teoría, de ahí que las teorías también porten una determinada ideología.

Feyerabend, además, es el filósofo de la ciencia que logra advertir acerca de la domesticación de la subjetividad y el freno a la creatividad, toda vez que la teoría de la ciencia se adscribe a "hechos fijos", para los que existen reglas observacionales que los describen. Estas reglas hacen homogéneas todas las miradas, garantizando la neutralidad de la producción teórica. Feyerabend demuestra con su propuesta que la observación es un fenómeno complejo y controversial, influenciado por los paradigmas y tradiciones. Su análisis sobre la base observacional de la ciencia constituye uno de sus aportes más relevantes a la epistemología contemporánea.

Las vertientes epistemológicas analizadas exponen una nueva forma de racionalidad científica o de conocimiento de las ciencias de nuevo tipo, que configura lo que hemos llamado una visión culturológica de la epistemológica. En ese sentido se distingue por entender que la epistemología, la concepción sobre el conocimiento que adopta un saber o campo de estudio, se encuentra en estrecha relación con las cosmologías. De ahí que fundamente una racionalidad inherentemente histórica, cultural y contextual.

Al reconocer y argumentar la complejidad metodológica de la ciencia, Feyerabend contribuye a los debates epistemológicos contemporáneos. Su propuesta metodológica, basada en una concepción anarquista, quizás no represente, a la luz de los debates epistemológicos actuales, el esquema metódico más acertado para guiar los pasos de la investigación de las ciencias tal y como se lleva a cabo hoy en día, pero sí contiene argumentos para generar un proceder que sea resultado de la dinámica o contexto particular de cada investigación científica. Asimismo, para propiciar el desarrollo de capacidades humanas que permitan, no solo soslayar las rígidas restricciones del "método científico", sino, incluso, adoptar alternativas metodológicas.

Las críticas, elaboradas en el contexto del debate epistemológico actual, al ideal clásico de racionalidad científica —por concebir una concepción de la realidad, del conocimiento, la naturaleza y del propio hombre limitada— están presentes en la epistemología de Feyerabend. En su estilo, manera y contexto Feyerabend se erige como un crítico radical del ideal clásico de racionalidad científica. Devela así la manera en que este ideal opera como ideología y transversaliza la estructura teórica de la ciencia. Esta es una contribución considerable, que nos permite comprender la manera en que aún hoy la concepción de la ciencia que criticó opera como un "obstáculo epistemológico" a superar por su dimensión ideológica. Su propuesta, además, posee valores metodológico y teórico para la comprensión del cambio paradigmático que está teniendo lugar hoy en el saber humano, en la noción misma de conocimiento científico y en sus modos de construcción.

Dejando a un lado la posible pretensión de denominar o encasillar esta propuesta en alguna vertiente o corriente, esta investigación se propuso analizar su contribución actual a la luz de los debates epistemológicos contemporáneos, partiendo de su vida, el contexto de desarrollo de su pensamiento, sus influencias más notables, sus ideas más radicales y su postura anarquista, pero indudablemente humana, hacia la ciencia. En realidad, Feyerabend no defendió a la ciencia, sino que, parado desde la existencia humana y sus desafíos, la criticó, aspirando al desarrollo de una ciencia mejor, liberadora de dogmas y humana; he ahí la más notoria contribución de su propuesta metodológica.

Conclusiones

La investigación realizada permitió arribar a las siguientes conclusiones:

- La comprensión de la propuesta metodológica de Feyerabend está determinada por el análisis de los aspectos más relevantes de su vida, de los presupuestos teóricos de su epistemología y de las polémicas e intercambios que emergieron en el contexto del desarrollo del movimiento historicista de la filosofía de la ciencia.
- La propuesta del autor transciende el contexto de su desarrollo, al contribuir, mediante la anticipación de conceptos y problemas, al debate epistemológico contemporáneo.

- No toda la propuesta de Feyerabend se identifica con estos debates. Existen líneas de continuidad y ruptura entre esta propuesta y algunas de las vertientes epistemológicas contemporáneas más destacadas.
- La contribución de la propuesta metodológica de Feyerabend al debate epistemológico contemporáneo se evidencia a través del análisis de las aportaciones de este pensador a la crítica de las concepciones tradicionales sobre el método científico, a los análisis sobre las teorías de explicación tradicional de la ciencia, a las reflexiones en torno a la dicotomía sujeto-objeto del conocimiento y a la concepción neutral y simplificadora de la ciencia.

Bibliografía

Bunge, M. (2003). *Cápsulas.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Capra, F. (1996). *La trama de la vida.* Barcelona: Anagrama.

Delgado Díaz, C. (2007). *Hacia un nuevo saber: la bioética y la revolución contemporánea del saber.* Barcelona: Anagrama.

Delgado Díaz, C. y Morin, E. (2017). *Reinventar la educación. Abrir caminos a la metamorfosis de la humanidad.* La Habana: Universidad de La Habana.

Díaz Lazo, R. Y. (2004). El viraje hacia una fundamentación culturológica de la racionalidad científica. P. Feyerabend. Tesis de Maestría en Filosofía. Universidad de La Habana.

Díaz Lazo, R. Y. (2016). P. Feyerabend: un giro en la comprensión epistemológica de la teoría de la ciencia. *Horizontes y raíces* 3(1), 49-68, Universidad de La Habana. http://www.hraices.uh.cu/index.php/HorR/article/view/38

Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método.* Madrid: Tecnos.

Feyerabend, P. (1989). Problemas del empirismo. En L. Olivé y A. R. Pérez Ransanz. *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación.* Ciudad de México: Siglo XXI.

Feyerabend, P. (1994). *Autobiografía de P. Feyerabend. Matando el tiempo,* Madrid: Titivillus. *espapdf.com.*

Feyerabend, P. (1999*). Ambigüedad y armonía.* Barcelona: Paidós.

Foerster, H. (1991). *Las semillas de la cibernética.* Barcelona: Gedisa.

Foerster, H. (1998, octubre-diciembre). Por una nueva epistemología. *Metapolítica.* 2(8), 629-641.

Harada, E. (2005). No todo sirve ni vale: una crítica al anarquismo metodológico de Feyerabend. *ContactoS,* (59), 38-48. https://es.scribd.com/document/298980562/

Kuhn, Th. (1988). *La estructura de las revoluciones científicas.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* París: UNESCO.

Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo.* Madrid: Gedisa.

Pérez, C. (1998). *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica.* Santiago de Chile: Universidad ARCIS, LOM Ediciones.

Popper, K. (2001). *Conocimiento objetivo.* Madrid: Tecnos.

Potter, K. (1998). Bioética puente, bioética global y bioética profunda". *Cuadernos del Programa Regional de Bioética,* (7), 21-37, diciembre.

Potter, K. (2002). Temas bioéticos para el siglo xxi. *Revista Latinoamericana de Bioética.* 2.ª edición (2): 150-161.

Sotolongo, P. L. y Delgado Díaz, C. (2006). *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo.* Buenos Aires: CLACSO.

Hermenéutica de la comunicación y marxismo. Crítica de la sociedad civil red

Doctora Marxlenin Pérez Valdés[2]

Introducción

El capitalismo y la burguesía existen a condición de cambiarlo casi todo a su paso, excepto su esencia misma. Un modo de producción con habilidades insólitas de adaptación, que desvanece lo sólido y profana lo sagrado (Marx y Engels, 1971, p. 23), para así cooptar todo aquello que se le ha vuelto subversivo.

En esta dinámica social, y gracias al desarrollo de la microelectrónica y la nanotecnología, surgieron las redes sociales virtuales, y en general, lo que "llamamos la sociedad red" e "internet de las cosas". No obstante, no es ocioso recordar que redes sociales han acompañado a los desde antaño, lo novedoso aquí recae en la condición digital de estas y en el modo en el que lo social está siendo determinado por lo virtual.

Con la disposición de la sociedad en redes digitales interconectadas a nivel mundial, la comunicación como proceso social le ha multiplicado infinitamente las posibilidades al poder. La sociedad red no es más que la sociedad de la comunicación a través de redes virtuales, de manera que, quien obtenga el control de dicha comunicación, tendrá el control de la sociedad hoy. De ahí que uno de los prejuicios más comunes relacionado con la comunicación es la identificación a ciegas que de ella misma se establece con el concepto de información. Así vista, no solo trastoca el conjunto de sus problemáticas a abordar, sino que termina por olvidar su determinación esencial y definitoria, implícita en el carácter activo de sus participantes.

2 Profesora titular del Departamento de Filosofía, especialidad de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

En la actualidad, el impacto en la vida cotidiana de las nombradas tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC), ha transformado y reestructurado a su merced el conjunto de las relaciones sociales. Como ya es común, la tecnología acostumbra a llegar acompañada de promesas de modernidad, desarrollo y, en los últimos años, como garante de "seguridad".

Sin embargo, es de lamentar que la preocupación sobre qué tipos de subjetividades producen en las personas estos procesos digitales, y sus consecuencias para la humanidad, no siempre acompaña su vertiginoso devenir. Es por esto que urgen otras concepciones que, de modo crítico, sean capaces de interrogar dichos fenómenos; así como formular soluciones prácticas.

En este camino, no debe olvidarse que las respuestas a estas cuestiones continúan siendo menester y competencia de las llamadas ciencias sociales y humanísticas, razón por la cual en esta investigación se apostó por hacer converger a la hermenéutica, la comunicación y el marxismo (crítico). Una hermenéutica que se redefine ante la necesidad de interpretarse en esta cultura digital, para lo cual se proyecta como hermenéutica de la comunicación. Las preguntas hermenéuticas acerca del quién(es) interpreta(n) y qué se comprende, dan paso a replantearnos quiénes somos entonces en la época de la comunicación dígito-global.

Comunicación e interpretación están estrechamente vinculadas, son para el sujeto medios a través de los cuales se apropian de su realidad y de su historia. En la comunicación, la hermenéutica debe desplegarse, desarrollarse. Se comparte aquello que durante el proceso de la comunicación fue interpretado, apropiado y comprendido en este proceder de preguntas y respuestas. En una era en la que la duración eterna no cumple función alguna, sino que la instantaneidad es lo esencial —junto a la cultura y la ética—, casi todo ha sido llevado a territorio inexplorado.

De ahí que, como la hermenéutica de la comunicación, el marxismo (crítico) ocupa en este trabajo un lugar central. Y lo hace precisamente porque aporta no solo una metodología determinada, un punto de posicionamiento teórico específico, una perspectiva crítica; sino también porque él es un llamado activo para que consideremos la relación viva y dialéctica entre la teoría y la práctica.

De la apropiación, integración y aplicación de estas disciplinas, a saber: hermenéutica de la comunicación y marxismo, nació el concepto de sociedad civil red. Fue resultado de la necesidad de relacionar debidamente al sujeto con los procesos de comunicación que produce en una sociedad civil interconectada mediante redes dígito-virtuales y artefactos "inteligentes".

En este sentido, el objetivo general de la investigación es: "Argumentar las potencialidades de la sociedad civil red para el sujeto".[3]

La perspectiva del sujeto crítico y transformador que se reclamará en este estudio, empero, se va perdiendo en el proceso comunicacional, condicionado por la lógica de la racionalidad económica capitalista y la codificación de la realidad. Una lógica globalizadora que desborda sus fronteras geográficas y amenaza otros sistemas políticos.[4]

Lo único que verdaderamente deberíamos reprocharnos de toda práctica alrededor de Marx y, por tanto, del marxismo, es que solo sea para interpretarlo y nada más. La relación solidaria entre la hermenéutica, la comunicación y el marxismo, son armas decisivas en ese campo de batalla que es la sociedad civil red. Concepto que busca avizorar un grupo de características que han complejizado a la sociedad civil en su singular dimensión como sociedad civil red, donde el poder está pautado a partir del control sobre la comunicación.

Sociedad civil red

Entre las transformaciones que la modernidad provocó en los individuos, se encuentra el haberlos conducido a una nueva realidad, a partir de los avances de la ciencia y la tecnología, que estuvo a tono con el espíritu de una época revolucionaria. Sin embargo, no tardó

3 El texto que aquí se propone constituye una síntesis de la tesis doctoral titulada: *Hermenéutica de la comunicación y marxismo. Crítica de la sociedad civil red*. Considerando que su extensión es menor a la del informe original, la relación establecida entre hermenéutica, comunicación y marxismo, no se desplegará aquí y aparecerá como presupuesto y punto de posicionamiento teórico para el análisis alrededor del concepto de sociedad civil red.

4 Es válido enfatizar que este trabajo no aspira a "construir" la sociedad civil red, sino específicamente propone un estudio sobre la sociedad civil red y sus puntos de contacto con la sociedad cubana.

en aparecer la paradoja que esta transformación encierra: a la vez que posibilita un auge constante de la subjetividad humana, dicha subjetividad queda condicionada a desarrollarse de forma unilateral, y, por tanto, restringida a merced del mercado capitalista. En la actualidad, y muy a pesar de todo lo que constantemente aparece como nuevo, fruto de cambios y transformaciones permanentes en nuestro mundo, esta paradoja nos sigue limitando. No obstante el diapasón de posibilidades que para los seres humanos abren la comunicación digital, internet de las cosas y las redes sociales virtuales, preguntarnos si verdaderamente tenemos el control de nuestro destino y elecciones es tanto legítimo como vigente.

En este sentido, el concepto de sociedad civil red que aquí se emplea propone un doble desplazamiento: ir del concepto de Antonio Gramsci de sociedad civil al de sociedad red de Manuel Castells. Contiene el análisis acerca de las cuestiones esenciales de ambos, con el fin de devenir uno capaz de captar la dinámica que la comunicación digital impone, sus consecuencias para los seres humanos y la propuesta de construcción de un sujeto crítico.

Al establecer una relación directa entre los conceptos de sociedad civil y sociedad red, el fin no es simplificarlos en uno solo, sino resaltar precisamente el escenario actual donde por excelencia se enfrentan deseos, aspiraciones, necesidades, sueños, culturas, conocimientos, debates, etc., frutos de la heterogeneidad que les caracteriza. Implica, asimismo, el llamado a la posibilidad real para la construcción de la contrahegemonía allí donde es perfectamente posible.

La sociedad civil [capitalista] se expande mediante la sociedad red, en una nueva forma de organización social: la sociedad civil red. No se trata de una duplicación de la realidad al estilo platónico, sino de un enriquecimiento de la sociedad civil a partir de un nuevo modo de interacción y comunicación social, desde la cual se realiza cada vez con mayor impacto la dirección moral e intelectual de toda la sociedad. Como consecuencia de esta complejización de la sociedad civil, el consenso —tan imprescindible a la hegemonía burguesa— se ha instalado en los intersticios de la sociedad red.

Ella está compuesta por múltiples redes interconectadas, como la radio, la televisión, la prensa, el cine, las computadoras, los dispositivos inteligentes e internet. A partir de estos, los seres humanos

se permiten, mediante la comunicación digital, la articulación de un sinfín de organizaciones sociales heterogéneas, muchas de ellas potencialmente revolucionarias. Es una nueva forma de construcción e interacción social entre las personas y sus producciones de redes, por lo que, a su vez, identifica un espacio específico para subvertir el poder mediante el uso de la red; al tiempo que entiende su filo subversivo, como espacio por excelencia para desafiar la hegemonía dominante.

La sociedad organizada en redes de comunicación digital, condiciona el reino de la política y, por tanto, afecta la dirección ideológica de la sociedad. Por su vigencia, es un proceso vivo de actual y constante reconfiguración. Por su alcance, en tanto penetra todas las esferas de la vida privada y cotidiana, es posible hablar en términos de una sociedad civil red. Incorporarle el apellido de civil al concepto de sociedad red, contribuye también a concretarlo y, por lo tanto, desalienar cualquier posible interpretación cosificada de este que se aleje de su reflexión histórica.

El sujeto y la sociedad civil red

Sujeto y sociedad civil red no son dos instancias alejadas entre sí, sino que por el contrario se deben mutuamente, a partir de un doble condicionamiento: el grupo de cualidades que les definen. Hermenéutica, comunicación, marxismo y sociedad civil red están estrechamente vinculados. Ellos comparten y participan de la dimensión social como centro de su quehacer teórico y práctico, en tanto suponen las relaciones sociales como intercambio, retroalimentación, pero también como construcción de sentido histórico.

En este largo devenir del ser, las tecnologías de la información y las comunicaciones se han convertido en catalizadores de transformaciones que han ido alterando las formas en las que se experimenta el tiempo y el espacio, con consecuencias alarmantes para la subjetividad. Una peculiaridad de esta época es la velocidad, " la aceleración como un fenómeno total" (Concheiro, 2016, p. 13) de la vida.

Hoy las sociedades presentan una tendencia al aumento de las redes digitales de comunicación, de ahí que el lenguaje que se establece como universalmente válido —a través del cual una persona articula

su relación con el mundo— responde a patrones y códigos técnico-digitales. En la hermenéutica de la comunicación se toma conciencia acerca de la importancia que revisten estos procesos digitales para la interpretación de sentido, revelando cómo, desde esta dimensión, constantemente la oralidad, la escritura y la imagen se objetivizan de forma digital y se presentan como un fenómeno sui géneris (Capurro, 2007).

Las redes sociales virtuales, en su rol como medios de difusión masiva, constituyen una de las formas en las que los seres humanos se definen a sí mismos y sus relaciones. De esta manera se lleva una vida "medio-céntrica", desde donde la información llega de segundas y terceras manos. En la red de redes, nadie es un consumidor pasivo, todos "somos" un medio (Bowman y Willis, 2003).

Las redes sociales virtuales les brindan al contemporáneo[5] la posibilidad de ser protagonista de algo tan elemental como su propia historia de vida, que ahora puede y debe convertirse en pública. La participación se ve impulsada como vía para alcanzar un sentido de pertenencia y reconocimiento dentro del grupo, a la vez que ayuda a construir un tipo de autoestima y autorrealización (Bowman y Willis, 2003) bien particular dentro de lo virtual.

En el horizonte digital, lejos de agotarse el sentido del ser, ocurre una hibridación de los procesos naturales con los productos artificiales, la concurrencia de dos mundos que se le presentan como reales y auténticos al contemporáneo, hasta el punto de complicar su capacidad para discernir dónde comienza uno y termina otro. Desde su dimensión ética, el marxismo se pregunta por el sujeto de estos procesos, el individuo que se sujeta a la red y es arrastrado por su poder de seducción.

En este sentido, la sociedad civil red ofrece un mundo particular de luces y sombras. La pregunta por el sujeto como intérprete de sus redes, contiene en sí misma la cuestión de la autocomprensión. El cómo apropiarse de los procesos que están teniendo lugar desde Internet, particularmente desde las redes sociales virtuales o de la sociedad civil red en general, deviene comprensión que condiciona la imagen del mundo; así como la verdad histórica y social.

5 Con el término contemporáneo se designa a quienes están presentes en los sucesos que se analizan alrededor de las redes sociales virtuales, pero no necesariamente devienen sujeto de estas.

Del mismo modo en el que desde la sociedad civil red se legitiman nuevas formas de gobernar y de ejercer el control, ocurre que el contemporáneo experimenta otras formas de representación de sí mismo, de los demás y de la realidad. El sujeto se autoconstruye en la misma medida en la que participa, implicándose como protagonista de las diversas redes sociales virtuales.

La historia de uno es la historia del otro. El sujeto de la sociedad civil red es el sujeto de la actividad creativa constante, no solo en el ciberespacio, sino a través de otros dispositivos inteligentes,[6] cuyo activismo está determinado por una comunicación basada en el lenguaje y la técnica digitales; pero, a la vez, es el individuo sobre el que recae el peso de las estructuras objetivas que favorecen la existencia de redes sociales virtuales, articuladas como centros de poder y de hegemonía de un determinado grupo social sobre la mayoría.

Dichas redes, resultado del modo de producción capitalista, están concebidas a partir de una doble condición, por un lado favorecedoras del "diálogo" global entre las culturas; mientras que por el otro, como portadoras de una fuerte carga ideológica[7] a favor de la dominación burguesa. Están destinadas al control social y la rentabilidad económica del propio sistema. No puede perderse de vista que son mercancías y como tal, fueron concebidas para crear necesidades ampliadas de más consumo de mercancías, en los seres humanos transformados en consumidores.

El desarrollo del capitalismo, como dominación absoluta provoca que el mundo de la sociedad civil red sea también y, sobre todo, el mundo de las mercancías; de modo que dichas redes quedan sujetas al principio de la racionalización basada en la posibilidad del cálculo. Lo que acontece dentro de ellas, aún con la participación protagónica de un determinado grupo de usuarios —posibles receptores activos que le dan continuidad al producto red— presenta tantos condicionamientos que casi suprime las posibilidades de la creatividad y la libertad de estos.

6 Dispositivos inteligentes como computadoras, celulares, tabletas, lavadoras, televisores, microwave, bocinas, batidoras, cafeteras, luces, etcétera.

7 Debe recordarse, en todo momento, que el desarrollo acelerado de la tecnología responde a las necesidades aceleradas del modo de producción capitalista de reinventarse. Es resultado de un proceso complejo de necesidades políticas e ideológicas transferidas a un objeto tecnológico.

A ello hay que agregar que no siempre la información disponible, por ejemplo, en las redes sociales virtuales está en función de dotar al contemporáneo de elementos para su liberación. Lo que se potencia en la totalidad de estos espacios es el consumo de banalidades y entretenimiento. Asimismo, la estetización de la vida cotidiana, como tendencia creciente a inundar todos los espacios terrenales desde la idea de lo bello, la capacidad del deseo, de la seducción, desempeña un papel fundamental como ilusionismo para desviar la atención de los temas realmente importantes.

La estética así planteada se legitima constantemente como criterio de elección y selección de la vida profesional y privada, al extremo de cuestionar el grado de libertad y protagonismo que verdaderamente se llega a tener en la toma de decisiones en estas esferas. Hoy la comunicación digital supera a todos los medios en alcance y capacidad (Habermas, 1998), las redes sociales virtuales que participan activamente de ella, emplean lo audiovisual como lenguaje; estructurado a partir de elementos que le dan forma, una gramática y una estética propias. Ellas también utilizan el espectáculo como técnica dominante para evolucionar paralelamente a otras áreas económicas.[8]

Desde estas redes se integran en el mismo sistema la comunicación humana escrita, oral y audiovisual, así como se moviliza la sensibilidad antes que la razón. Se opera de la imagen a la emoción y de la emoción a la idea, a partir de su construcción de patrones estéticos, desde los cuales no se les puede dejar de concebir.

Partiendo de las nuevas técnicas centradas en la información especializada y diversificada, la audiencia se torna cada vez más segmentada por ideologías, valores, gustos y estilos de vida (Castells, 1996). Lo novedoso dentro del capitalismo actual está en el modo en el que ha proyectado el empleo de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones como vías para obtener otras fuentes de productividad (Castells, 2009; Di Próspero, 2010).

En este sentido, el implemento de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones en los procesos de participación

8 "Toda la vida de las sociedades en las que dominan las condiciones modernas de producción se presenta como una inmensa acumulación de espectáculos (...) El espectáculo se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como instrumento de unificación" (Debord, 1967, p. 3).

desde la sociedad red, necesariamente no implica crear un nuevo tipo de participación, más activa y dinámica; sino que en la mayoría de los casos significa más participación, vinculado a la rapidez y la eficiencia. Es por ello que el llamado de prominentes intelectuales a esta época, vaya encaminado a operar un cambio en los paradigmas sobre dichas tecnologías y la participación ciudadana, como punto de partida para liberar al contemporáneo del sello de receptor pasivo que por tanto tiempo le ha precedido.

Por ejemplo, estas redes sociales virtuales están constituidas por reglas de participación que provienen de la tecnología y que están previamente configuradas por el anfitrión. Hablar sobre sus reglas es hablar de control (Bowman y Willis, 2003) y, por tanto, de poder. Estas describen cómo les está permitido a los participantes interactuar con los otros, de modo que trazan el deber ser de las relaciones sociales que allí se crean. En este campo, la comunicación, además, queda bien acotada en sus límites dígito-virtuales.

La sociedad civil red, con sus artefactos mediáticos, ha tomado como pretexto la esencia del ser humano, esto es el sistema de relaciones sociales, para luego devolvérselo como espectáculo de lo virtual, enajenándolo de su propia esencia. Ella no busca llegar a nada más que a sí misma, ya que se sostiene como forma de producción de la sociedad actual. En este sentido, como economía que se autodesarrolla, la sociedad civil red somete al contemporáneo con sus cantos de sirena, para los que deviene visión del mundo que se ha objetivado.

La alienación del espectador en beneficio del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa así: cuanto más contempla menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo respecto del hombre activo se manifiesta en que sus propios gestos ya no son suyos, sino de otro que lo representa. Por eso el espectador no encuentra su lugar en ninguna parte, porque el espectáculo está en todas (Debord, 1967, p. 10).

Es decir que el sujeto, al reproducir la sociedad civil red, a su vez está reproduciendo un poder independiente de él, que se le opone y le dicta estándares de comportamientos y estilos de vida a imitar. Lo

somete a un esfuerzo constante por conquistar estados de bienestar idealizados por otro(s).

Esta alienación se reproduce en el lenguaje con que muchos artículos y ensayos que abordan la temática de las redes se escriben. Por ejemplo, es frecuente encontrar en la bibliografía: "Las redes sociales han permitido...", "las redes sociales están cambiando el modo en el que nos relacionamos..." o "el poder de convocatoria de las redes…". Así aparecen como conformadas por un poder propio y se les edifica independientes en detrimento del sujeto, a partir de un pensamiento por sí mismo fetichista y cosificante. Con esta inversión de la relación sujeto-objeto, se pierde de vista que deben ser los sujetos, por y a través de la sociedad civil red, quienes permitan, convoquen, transformen su realidad y a sí mismos, y no a la inversa.

El poder de convocatoria y de cambio son cualidades que el sujeto le imprime a la red; de la proyección que el contemporáneo haga sobre ellas, depende que devengan espacios y plataformas liberadoras, escenarios oportunos para el ejercicio de la democracia.

Desde otra de las aristas de esta enajenación, el fenómeno de internet provoca que el sujeto se apropie de una visión del mundo escindida en dos mitades distintas entre sí. Se trata de la bifurcación que ha resultado de la comprensión de la sociedad civil red como independiente y autónoma del mundo tradicional, o como algunos prefieren enfáticamente llamarle: del mundo real.

No puede estudiarse el fenómeno de la participación digital, en este caso en redes digitales interconectadas, separado de la participación en el mundo sin "artefactos" o "desconectado". Esta división no ha hecho más que complicar y enlentecer el camino por el que transitaba la humanidad. Pensar cada uno de ellos por separado es disociar dos dimensiones de un mismo problema, cuya solución solo puede darse a partir de interrelacionarlos.

El mundo de la virtualidad, ese que ocurre mientras se vive desde la sociedad civil red, aparece en muchas ocasiones —y cada vez con mayor ímpetu— como el mundo verdaderamente real o primero; cuando no es más que resultado de la actividad del sujeto en la sociedad, a través del uso de la herramienta tecnología. De modo que, el sujeto de la sociedad civil red no es un ente por encima o diferente del sujeto de la vida no-virtual. Por lo que cabe preguntarse por las condiciones

que están permitiendo que aquel que se proclama sujeto de las redes no es el sujeto del mundo no-virtual. Se trata aquí de realizar una reflexión crítica sobre las estructuras que hacen que cierta participación permanezca encerrada en los marcos de la virtualidad.

Una vez creados estos espacios digitales, materializados como redes sociales virtuales, el capitalismo necesita de la participación en tanto actividad que los llene, a la vez que requiere que dicha participación permanezca en límites determinados en este caso por la virtualidad. No hay algo nuevo aquí, lo único que ha variado es la forma de proyectar y satisfacer el par libertad-necesidad burguesa o como Chomsky elegantemente suele llamarle: las premisas aceptables.

De modo, que no es el volumen de participación virtual lo que determina la participación desde el mundo desconectado, sino precisamente su contenido y orientación. Más diálogo, a través de las redes sociales virtuales, no equivale necesariamente a mayor comunicación. Los conflictos en Palestina, Irán, Egipto, Siria, etc., así lo evidencian. En última instancia, tanto estos como la sociedad civil red han sido engendrados por el mismo sistema de relaciones sociales. Tanto la producción de conflictos bélicos como la producción de redes digitales interconectadas, representan una vía de escape para que el capitalismo continúe sobreviviendo.

El problema en sí mismo no es el de la participación y el diálogo como cantidad, sino como cualidad. El contenido de la participación y del diálogo en las redes así conformadas, es ampliamente superfluo y banal. En esto se encuentra precisamente un primer propósito y tarea de la subversión: redirigir el contenido y el sentido de la participación en red.

La sociedad civil red, en sentido general, está diseñada para que el principio "muéstrate a ti mismo" paute los comportamientos dentro de ella. Este eslogan es fruto de un patrón de la modernidad en la que se ha hecho de la vida privada de cada individuo, un tema para "compartir" con y entre todos. En este sentido dichas redes están provocando individuos que se construyen para ser vistos y necesariamente legitimados por el otro.

Los dispositivos regulatorios que desde estos espacios están condicionando la autoconstrucción del contemporáneo, provocan subjetividades y conductas orientadas a la mirada ajena; devenidas superficiales,

triviales, complacientes y particularmente narcisistas. "El individuo que se muestra en la superficie de la pantalla emerge como Sujeto generizado, se ciñe a ciertas normas, etiqueta, interacción y exhibición al interior de relaciones e interacciones que ha aprendido" (Remondino, 2012, p. 62).

El modo de producción capitalista, ahora estructurado en redes de interacción virtuales, construye lo que el filósofo mexicano Luciano Concheiro ha llamado: "sujetos dispersos, estresados, ansiosos, deprimidos, necesitados de sustancias estimulantes que siempre están de prisas" (Concheiro, 2016, p. 13). Les es propio la pérdida de la capacidad para planificar horizontes inmediatos, carencia de protagonismo para transformar sus condiciones de vida, fractura en la continuidad de los procesos sociales (Concheiro, 2016).

Las tecnologías detrás de la sociedad civil red, son tecnologías de poder, y en ese sentido inciden en el modo en el que se experimentan las emociones y los sentimientos. "La fuente del poder se vuelve invisible cuando las herramientas tecnológicas se ofrecen como amigables y susceptibles de ser manipuladas por el sujeto de libre albedrío" (Remondino, 2012, p. 64).

No es casual, entonces, que al sujeto de la sociedad civil red se le defina también por su falta de fe en el progreso, su tendencia a la procrastinación, su amnesia o falta de memoria ante la posibilidad de "buscarlo" todo con motores de búsqueda, su fragmentación, su indiferencia política, su alienación y su adicción.

Autores como Jesús Martín-Barbero, como alternativa a esta degeneración social, contrapone la teoría del receptor activo, para resaltar la necesidad de que el consumidor participe y se vuelva protagonista, construyéndose a sí mismo como sujeto. Pero, además, intenta llamar la atención sobre un grupo de cualidades, las características de ese receptor-consumidor, el cual desde su cultura-identidad es capaz de distinguirse de la masa de consumidores pasivos, a los que "el mensaje" no les despierta la menor de las incertidumbres.

Se busca reivindicar, de esta forma —incluso desde la sociedad civil red—, las posibilidades subversivas del sujeto dentro de ella. Para ello, una característica fundamental de este como sujeto es su carácter como comunicador: su capacidad estética, audiovisual, participativa, creadora de contenidos y valorativa.

Se vive en la época donde reina lo que Ramonet llamó "la internet de las cosas" (Ramonet, 2016, p. 7), un concepto que sirve para comprender la magnitud del fenómeno de la sociedad red como sistema y forma de vida, cuya repercusión es tal, que va más allá de estar conectados o no a Internet.

Crítica de la sociedad civil red

Es necesario repetir una frase que no por manida quiere decir que ya se haya agotado: la tecnología no es por sí misma perjudicial o beneficiosa. De los usos que los seres humanos hacen de ella, depende su carácter destructivo o constructivo frente a la vida. Un determinado empleo de las tecnologías cada vez más en función del control, da al traste con el hecho de que, "en la era de Internet, la vigilancia se ha vuelto omnipresente y totalmente inmaterial, imperceptible, indefectible, invisible"… siendo "técnicamente de una excesiva sencillez" (Ramonet, 2016, p. 10).

Se torna imprescindible, para todos los sistemas sociales del mundo, un debate moral que acompañe dicha revolución tecnológica y comunicacional. La preocupación ética sobre el sujeto se impone, ante los peligros que para la condición humana provoca la sociedad red. Por ejemplo la imprescindible protección de la vida privada del hombre, la cual constantemente se ve emplazada por las redes sociales virtuales a convertirse en pública. O de ese momento que llegará en el que se erosione la memoria al punto de que los recuerdos no le pertenezcan más a las personas, sino a sus dispositivos conectados virtualmente a través de redes.

Como puede apreciarse, este debate y preocupación ética no debe dirigirse solamente a la población con acceso a Internet, pues de hacerlo se caería en posiciones reduccionistas y simplistas ante un fenómeno que por su dimensión y tendencia no repara en estadísticas de conectividad. Es tan elevada la influencia de la nueva sociedad civil red que, a pesar de que la gran mayoría de personas en todo el mundo no participan en ella, de cualquier modo resultan afectadas por "los procesos que tienen lugar en las redes globales de esta estructura social" (Castells, 2009, p. 51).

La sociedad civil red como fenómeno objetivo, se expande y burla todas las fronteras, incluso aquellas sin acceso a internet. Le lanza retos constantemente a un contemporáneo que padece de aceleración y falta de tiempo para procesar incluso su cotidianidad.

Por su estructura, la sociedad civil red aparece como portadora de espacios para el disfrute, el entretenimiento, el ocio, el intercambio, la participación y hasta el diálogo y la comunicación; sin embargo, se aleja de todas estas instancias la intención de proyectos sociales y el reclamo del sujeto verdaderamente revolucionario que es capaz de habitar en ella.

No porque se haya perdido la fe en el progreso, y las revoluciones sociales hayan sido desterradas del imaginario colectivo, quiere decir que hayan dejado de ser vitales. Urgen, con más fuerza que siempre, las revoluciones anticapitalistas; apremia para lograrlo la construcción del sujeto capaz de realizar semejante proceso. Pero, ¿de qué modo el contemporáneo embestirá una subversión sobre la que aún no tiene conciencia, y desde unas redes en las cuales se busca dejarles preso de la cultura del espectáculo y por tanto lejos de todo pensamiento crítico?

Solo desde el punto de vista de un marxismo crítico es posible plantearse la necesidad de subvertir la sociedad civil red; por supuesto, ello como parte de un proyecto mucho más ambicioso de revolución sociopolítica. Sin embargo, hoy más que antes, esta idea se vuelve utópica y de apariencia inalcanzable.

Hace más de cien años, Karl Marx afirmó que el carácter revolucionario del sujeto estaba en su capacidad de transformar la realidad social, a la vez que logra cambiar su propio modo de apropiación. En la actualidad, la sociedad civil red condiciona al contemporáneo hacia una apropiación enajenada y enajenante de la realidad, dejándolo a merced de la racionalidad del mercado.

Las características de la sociedad civil red reafirman y reproducen lo que el capitalismo había venido realizando desde sus comienzos, a saber: la transformación de la cultura en el recurso de su racionalidad económica. El contenido mismo de la cultura devino industria de consumo.

Como denunció T. Adorno, una de las consecuencias más peligrosas de este proceso es la fusión de cultura y entretenimiento.[9] No resulta trivial, por tanto, enfatizar que los productos que conforman la industria de la cultura son mercancías (ej. cine, T.V., redes sociales virtuales, entre otros), y que están orientados a borrar cualquier actitud de sospecha en el contemporáneo. No es casual que los intelectuales orgánicos de estos tiempos hayan sido redefinidos por el capital y reducidos a *influencers*.

En la actualidad, bajo la nueva lógica del tiempo basada en la aceleración:

> los espectáculos (conciertos, exposiciones, cine, festivales) son la mercancía ideal porque desaparecen mientras se consumen. La tendencia es encaminarnos hacia un consumo transitorio y desmaterializado, que pueda acelerarse hasta el infinito, que no dure nada. De esta forma, el consumo puede volverse permanente e interminable (Concheiro, 2016, p. 38).

En el marco de la sociedad civil red, si bien todas estas cuestiones tienen lugar, es menester precisar que esta conserva un doble valor, y en función de ello se debe realizar su crítica. En este sentido, es importante enfatizar que la sociedad civil red es punto de llegada y de partida del control hegemónico capitalista, a la vez que útil herramienta para desafiarla. Debido a esta ambivalencia, para unos es democrática, mientras que para otros es represiva.

Toda reflexión en torno a la sociedad civil red estará condicionada por la posición clasista del investigador. En aras de un análisis objetivo, explicamos la totalidad de las características esenciales de la sociedad civil red y posibilidades que para el sujeto genera. Al final, debe prevalecer una interpretación hermenéutica y marxista sobre estas cuestiones. Ello posibilitará la interrelación entre sus beneficios y dificultades.

El concepto de participación fue redefinido por la sociedad civil red. Muy a pesar de que teóricamente en internet "la participación es abierta a todos" (Cardon, 2012), en la práctica actual, la participación

9 "Ello no obstante, la industria cultural sigue siendo la industria de la diversión. Su poder sobre los consumidores está mediatizado por la diversión" (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 17).

es conducida cada vez más mediante y hacia el consumo. Es decir que las evaluaciones, decisiones y producción de nuevos contenidos y sentidos que el contemporáneo realiza, no solo no consiguen desbordar lo virtual, sino que fundamentalmente no alcanzan a superar la lógica del consumo ampliado de mercancías.

En este sentido, la sociedad civil red incide con carga política sobre el contemporáneo, marcando para él modos de conductas y subjetividades donde priman los contenidos narcisistas y banales. En su apropiación de las tecnologías, desde las cuales articula sus relaciones con y desde estas redes, el contemporáneo no consigue dejar de reproducir la masificación de todas sus relaciones sociales.

En una dimensión mucho más compleja y grave del tema, a propósito de la cantidad de información almacenada por internet, se habla del destino de la humanidad como el de sujetos sin memoria y dependientes. El uso de motores de búsqueda está sustituyendo paulatinamente la necesidad de los seres humanos de atesorar el conocimiento de forma interna (Concheiro, 2016, p. 57).

Esto sucede en cambio, al mismo tiempo que de manera que cada vez más los seres humanos son observados, espiados, vigilados y controlados en secreto; con la utilización de algoritmos constantemente perfeccionados que procesan la información que de forma voluntaria las personas ofrecen dentro de la sociedad civil red (Ramonet, 2016). En este sentido, es usual encontrar en la bibliografía especializada (Mattelart, 2009; Concheiro, 2016; Ramonet, 2016; Alfaro, 2017), la clasificación de las redes como grandes máquinas panópticas. La sociedad civil red como escenario donde confluyen las expectativas de los controladores y los controlados. Se trata del poder capitalista a partir de su nueva forma, como control de la comunicación digital.

Con una visión mucho más concreta hacia una solución del problema, Martín-Barbero hace reposar su teoría sobre el receptor activo, precisamente en la comprensión del concepto de lo popular y su valor contrahegemónico. Se refiere así a la significación de lo regional, de las comunidades, de lo folclórico, de lo "local", con el objetivo de estudiar la cultura de masas que en gran medida es modelada por esa economía global a la que Castells hizo referencia.

Paradójicamente, en un mundo cada vez más fragmentado en audiencias dispersas, sumado a la crisis de la política, se ha permitido que

la revolución desaparezca del imaginario político (Concheiro, 2016, p. 90). La amnesia cumple así una función social a favor de mantener la hegemonía burguesa, ya que al olvidar de forma fácil, aun cuando sirve para sobrellevar la velocidad con la que la información le llega constantemente, las personas no son capaces de construir causas legítimas y duraderas.

Junto a la amnesia social, llega la procrastinación como tendencia, dentro de la sociedad civil red. Una especie de postergación del deber social, que lo mantiene a distancia, difiriendo su inminencia (Bauman, 2002, p. 166). Ante tales circunstancias, el papel de los intelectuales orgánicos contra el status quo es vital en el rescate de la dimensión humana que descansa oculta en la sociedad civil red. La defensa a ultranza de los derechos, valores e intereses de los controlados/oprimidos, debe exigirse como resistencia al poder; es decir, en tanto se busque construir una concepción del mundo diferente.

Importancia de conocer la sociedad civil red para el sujeto. Deber ser

En 1976 la popular banda de *rock* The Eagles, lanzó la canción *Hotel California*, que devino mundialmente un clásico, todavía hoy harto escuchada. Su letra metafórica y lúdica utiliza como pretexto un relato dentro de un hotel de igual nombre; pero su fin fue llamar la atención sobre el peligroso mundo de las drogas y la imposibilidad de salirse de él.

Como un clásico al fin, la letra todavía aguarda para ser redescubierta, o lo que es igual comprendida y aplicada (hermenéuticamente) hoy. El polémico reino que ha atrapado a los seres humanos en la sociedad civil red, recuerda a la adicción hacia las drogas que se describe en la canción. En ella se refiere el proceso mediante el cual las personas se vuelven prisioneros de su propio recurso/dispositivo/estratagema (*we are all just prisoners here, of our own device*).[10] a partir de lo cual, amén de desear la salida [del hotel/de la sociedad civil red]

10 Fragmentos de la canción *Hotel California* (© Warner/Chappell Music, Inc, Universal Music Publishing Group, Google).

siempre que se quiera, jamás se le podrá [verdaderamente] dejar (*We are programmed to receive, You can check out any time you like But you can never leave!*).[11] Similar a la relación que se establece con la "internet de las cosas", más allá del acceso o la conectividad.

Y es que, una vez que el contemporáneo "entre" en el mundo internet, se permanece en él para siempre, de un modo que escapa a la voluntad individual, poco importará ya si los dispositivos utilizados para ingresar los datos después de ello hayan sido desconectados o incluso sus contenidos borrados. Un proceso de amplias y objetivas dimensiones se abre ante los ojos de la humanidad, cada vez con mayor fuerza: la sociedad civil red. De ahí la necesidad, en la actualidad, cuando de comunicación se trata, de no separar los conceptos sociedad civil y sociedad red, sino de entender el problema en términos de una sociedad civil red. De ahí que, como acertadamente manifestó la periodista cubana Rosa Miriam Elizalde (2015):

> los mayores desafíos no son técnicos, ni financieros, sino políticos, aunque indudablemente se trate también de cuestiones técnicas y económicas. Pero, es necesario pensar en un modelo de comunicación que tenga en cuenta la participación social como gestora también de los contenidos de los medios (…) "para lo cual hay que integrar medios, contenidos e infraestructuras" (Elizalde, 2015).

Debido a las características expuestas de la sociedad civil red, por su anatomía esta también se vuelve un espacio perfecto para la contrahegemonía. Desde una perspectiva más optimista del tema, es lícito asumirla desde su potencialidad como plataforma, para que el sujeto acceda al diálogo global y a la comunicación, y se movilice, erigiéndose como sujeto histórico-universal, conociendo la gran importancia que ello reporta para la subversión social.

Interpretando a Gramsci, un intelectual cubano escribió:

> Las características del modo de producción capitalista condiciona [n] el surgimiento de un grupo social con un peso relativo importante, encargado de realizar una actividad intelectual que ya no es simplemente de legitimación ideológica del orden existente, o de difusión de alta cultura, sino sobre todo de

11 Ídem.

> aseguramiento de la reproducción material del modo de producción existente (Acanda, 2007, p. 262).

En el escenario particular que ofrecen las redes sociales virtuales, el sujeto no solo funciona como intelectual orgánico del capitalismo, y, por tanto, como agente social a favor del orden que le dio lugar; sino que también se alza como representante de un orden opuesto a este. En este sentido las redes se desdoblan como espacio alternativo, donde la convocatoria para lo social y la lucha política pueden resultar efectivas.

No obstante, a esta potencialidad y doble carácter de la sociedad civil red como escenario para el afianzamiento del orden capitalista, pero a su vez como lugar para la subversión de este, le es imprescindible la creación de una vanguardia de intelectuales orgánicos. Es menester la organización tanto de la "masa", como de sus intentos de transformación del sistema de relaciones sociales.

> Sin intelectuales no puede haber ni movimiento obrero, ni comunista, ni revolucionario. Marx, Lenin, Stalin, Mao, Fidel, los grandes organizadores y propulsores de la revolución comunista, no han sido otra cosa que intelectuales. Intelectuales son los que han organizado y dirigido a la clase obrera y a la revolución (Acanda, 2007, p. 255).

No se puede proyectar la liberación del contemporáneo y de la sociedad, si se hace solamente desde el prisma de la sociedad red como instancia supraterrenal, disociada del mundo físico, tradicional, real. En la actualidad, mientras más se adentra el contemporáneo en el terreno de lo virtual, más se empobrece espiritualmente fuera de él. Mientras más logros parecen alcanzar en este campo, más extraño se le vuelve el mundo *offline*.

Teniendo en cuenta que la comunicación dígito-virtual no tiene marcha atrás, de lo que se trata es de interactuar con ella desde su conocimiento y dominio. Solo desde la autoconciencia que de la red se tenga como producto de la actividad del sujeto, será posible devolver a su postura ideal el planteamiento de la relación sujeto-objeto.

Se debe tomar como referencia la división del mundo entre quienes controlan la tecnología y quienes son controlados por ella, como fuente de la fisura en la participación. De ahí que una de las metas

que se plantean urgentes sea la alfabetización digital. Una de las tareas más importantes de los educadores de hoy debe ser extender y ampliar la participación en nuevos medios de comunicación y comunidades en línea. Son los estudiantes los que crean la posibilidad de nuevas formas de participación (Piscitelli, 2009). Es decir, concebir las redes sociales virtuales y los medios como instrumentos a merced del contemporáneo, favorecedores de un diálogo fluido entre seres humanos ubicados en distintos contextos sociales. Se impone, como señaló Barbero (Martín Barbero, 1987), descubrir los procedimientos en los que se encarna otra lógica de la acción: la de la resistencia y la réplica a la dominación.

Concebir la dimensión de la interculturalidad como portadora de las diferentes formas de operar el mundo, a la vez que ofrece la evidencia de que existen otras visiones que superan las intenciones comerciales y mercantilistas. De esta manera se invita entender la recepción desde su lado activo: como oposición, conflicto y resistencia. Tener en cuenta que el consumo no es tan pasivo como tradicionalmente se le ha hecho aparecer, sino que como espacio de producción de sentido, también lo es de contradicciones. En cierta apropiación de la sociedad civil red, va la posibilidad de su reconocimiento como escenario de lucha para el cambio social.

En este sentido, el sujeto de la sociedad civil red hace de su participación en ella una práctica cotidiana; dimensión desde la cual —señala Barbero—, las clases subalternas legitiman o rechazan la hegemonía. Como se evidenció anteriormente, de los usos que el sujeto de las redes haga, dependerá su sometimiento o su emancipación, por lo que es fundamental una legítima intención política no solo por parte del Estado y el Gobierno, sino como deber de toda la *polis*, en aras de garantizar el acceso seguro de la ciudadanía a la información, la comunicación y a internet. Para ello como ha insistido en varios espacios el Decano de la facultad de Comunicación de la Universidad de La Habana, doctor Raúl Garcés: se necesitan "leyes que garanticen un marco regulatorio funcional" (Raúl Garcés, 2018).

La informatización de la sociedad debe acompañarse de un fuerte compromiso moral, que llegue de la mano de una tecnología inclusiva y de una alfabetización tecnológica y cultural de toda la población. Para lograr la participación ciudadana a través de las redes sociales

virtuales, se precisan la democratización y descentralización constantes de los sistemas de comunicación e información.

En este sentido se vuelve imprescindible —tal cual sugirió Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* (2009)— construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no solo de escasos grupos aislados. Para ello las redes sociales virtuales, con sus estructuras dinámicas que posibilitan la convocatoria y la movilización en tiempo real y a escala planetaria, ofrecen —sin parangón con otras épocas— la cobertura para la creación de un bloque histórico capaz de generar una contrahegemonía. Además, porque como señaló Castells: "la resistencia al poder programado en las redes también se lleva a cabo por y mediante redes" (Castell, 2009, p. 80).

Además, "el concepto de sociedad civil constituye en nuestros días un concepto clave a utilizar frente a la racionalidad sistémica del Estado, siempre y cuando se comprenda primariamente desde un marco comunicativo y no económico" (Acanda, 2009, p. 227). Se trata del llamado de los intelectuales orgánicos a una comunicación en tanto cultura crítica, como condición para el cambio revolucionario. Es responsabilidad de estos "educar" a los demás seres humanos en los usos críticos de la sociedad civil red.

Las redes sociales virtuales constituyen hoy el espacio para llevar a cabo, por lo menos, una reforma intelectual y moral del sistema capitalista en general.

Sin embargo para que la producción de cualquier hegemonía opuesta a la dominante se ejecute desde este escenario, es preciso romper los límites de la participación ciudadana, que permanece estancada y presa de las difusas barreras de lo virtual-digital.

La noción de comunicación a la que apuntó Martín-Barbero, interpretada como mediación cultural, ofrece un atajo para descubrir desde dónde se forma la resistencia y la contrahegemonía capitalista dentro y fuera del reino de lo virtual.

Conclusiones

La dinámica social actual, caracterizada por la aceleración de todas las relaciones, hace parecer que ya no daría tiempo a escribir un texto

legítimo, porque en el lapsus en el que se termina de concebir y socializar, pudiera haber perdido validez aquello que era su contenido. Y su tesis a probar ya pertenece al pasado, carece de vigencia.

Si bien la lógica de la velocidad frenética de hoy, conlleva a la perpetua actualización; ni el cambio de las mentes humanas, ni sus hábitos, tradiciones y costumbres, ni su sistema de conocimientos —hasta ahora— varía a este ritmo. En el tiempo en el que estas cuestiones son condicionadas a transformarse en otras por la sociedad civil red, esta investigación encuentra un espacio seguro para exponer sus consideraciones/conclusiones.

Establecer un vínculo entre una hermenéutica de la comunicación y el marxismo, creó un marco teórico-conceptual que resultó una importante herramienta metodológica, original y propia. Metodología a partir de la cual fue posible la elaboración de un nuevo concepto, a saber: la sociedad civil red; el cual contribuyó a captar la magnitud del problema.

Ante la inexistencia de un término que se apropiara, desde una visión relacional de la realidad como totalidad social, de la comunicación hoy y del sujeto que la produce, fue decisivo definir qué entender por sociedad civil red y de dónde proviene esta.

Este concepto implica la toma de conciencia acerca de las ventajas y desventajas de la sociedad red; así como los deberes y derechos indispensables para una ciudadanía en red, capaz de generar contenidos humanizadores.

La sociedad civil red debe ser aprehendida como el nuevo escenario por excelencia de y para la lucha de clases. Debe ser comprendida como espacio de interacción permanente desde un marco comunicacional y simbólico.

A partir de la introducción de este nuevo concepto, la investigación expandió su límite epistemológico hacia una preocupación de carácter ético acerca de las potencialidades que la sociedad civil red le brinda al contemporáneo. En ese escenario, el sujeto se construye en el mismo proceso de comunicación y participación en redes sociales virtuales.

La sociedad civil red, al igual que la sociedad civil —en general—, presenta un doble sentido con respecto a la hegemonía capitalista: sirve a la vez como medio para reproducir la hegemonía de la clase y los grupos en el poder, y, al mismo tiempo, funciona como vía para el

enfrentamiento, la resistencia y el asalto al poder desde una contrahegemonía cultural y comunicacional. Su dimensión y alcance son tan elevados, que como se demostró, van más allá de permanecer conectados a la red de redes.

La valoración de la importancia de enfocar el problema en términos de una sociedad civil red, permitió demostrar que a partir del doble carácter de la sociedad civil red, se generan las condiciones y el medio propicios para retomar el proyecto político de la subversión social. El poder de convocatoria y de movilización, a través de sus redes, brinda una brecha en el sistema a favor de la revolución social. Por lo que se evidenció, al mismo tiempo, que se impone superar los límites de la intervención ciudadana, eliminando cualquier barrera en función de una participación legítima.

Es posible, desde la sociedad civil red —y con la actuación de intelectuales orgánicos a favor del cambio del sistema imperante— reivindicar el lugar del individuo y transformarlo en un sujeto revolucionario, capaz de producir un consenso activo, que permita la independencia cultural de cada persona.

De esta forma se evidencia la necesidad de redimensionar la posición del sujeto en la sociedad civil red a partir de la posibilidad de una contrahegemonía; es decir, una comunicación y una cultura "otra", para lo cual clama con urgencia la preocupación por el sujeto del cambio. Sujeto que, especialmente hoy, hay que construir desde una perspectiva moral, en función de la sociedad civil *comunista* como proyecto ético-cultural.

Bibliografía

Acanda, J. L. (2002). *Sociedad civil y hegemonía.* La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Juan Marinello.

Acanda, J. L. (2007). *Traducir a Gramsci.* La Habana: Ciencias Sociales.

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid: Sogosla.

Alfaro, R. (2017). Crítica de los estudios marxistas de la cultura y los medios. *Telos. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Cien-*

cias Sociales, 19(2), 192-211. https://core.ac.uk/download/pdf/158366742.pdf

Bauman, S. (2002). *Modernidad líquida.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Capurro, R. (2007). La hermenéutica frente al desafío de la técnica digital. Conferencia en la Universidade do Porto, Centro de Estudos em Tecnologia, Artes e Comunicação (CETAC), Porto, Portugal. *Liinc* (Laboratório Interdisciplinar em Informação e Conhecimento), 6(2), 235-249. http://www.capurro.de/hermeneutica_porto.html

Cardon, D. (2012). La démocratie Internet: Entretien arec Dominique Cardon. *Transverdslités,* (123), 65-73. http://dgr.org./10.391/trans.173

Castells, M. (1996). El surgimiento de la sociedad de redes. En *La cultura de la virtualidad real: la integración de la comunicación electrónica, el fin de la audiencia masiva y la emergencia de las redes interactivas.* Blackwell Publisher.

Castells, M. (2009). *Comunicación y poder.* Madrid: Alianza Editorial.

Concheiro, L. (2016). *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante.* Barcelona: Editorial Anagrama.

Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo.* Madrid: Librería Asociativa.

Di Próspero, C. (2010, agosto-octubre). Tecnologías info-comunicacionales y culturalización de la economía. Facebook como ejemplo de la cultura como recurso. *Revista Razón y palabra. Una revisión crítica más allá de la comunicación* (73).

Elizalde, R. M. (2015). *Gramma.* http://www.granma.cu/cuba/2015-12-10/pensar-la-comunicacion-10-12-2015-00-12-10

Garcés, R. (2018). *La Internet, la desinformación y las noticias falsas.* http://www.cubadebate.en/noticias/2018/10/02/pasaje-a-lo-desconocido-la internet-la-desinformación-y las-noctias-falsas/

Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel.* Ciudad de México: Biblioteca Era/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez.* Madrid: Encuentro.

Martín-Barbero, J. (1999). El miedo a los medios: política, comunicación y nuevos modos de representación. *Nueva Sociedad,* (161). Caracas.

Marx, K. y Engels, F. (1971). *Obras escogidas en dos tomos* (vol. I). Moscú: Progreso.

Mattelart, M. y A. Mattelart (1988). *Pensar sobre los medios: comunicación y crítica social*. San José: Departamento Económico de Investigación.

Piscitelli, A., A. Adaime, I. Binder (2009). *El proyecto facebook y la posuniversidad: Sistemas operativos sociales y entornos abiertos de aprendizaje*. España: Ariel, S.A., Barcelona.

Ramonet, I. (2016). *El imperio de la vigilancia*. La Habana: José Martí.

Remondino, G. (2012). Blog y redes sociales: un análisis desde las tecnologías de la gubernamentalidad y el género. *Athenea Digital*,12(3), 51-69. https://atheneadigital.net/article/view/v12-n3-remondino

Willis, Chris y Shayne Bowman (2003). *Nosotros, el medio. Cómo las audiencias están modelando el futuro de las noticias y la infomación*. The Media Center, American Press Institute. http://hypergere.net/wemedia/espanol.php

La metáfora como proceso cognitivo

Doctor Giovanni Fernández Valdés[12]

Introducción

Nuestro mundo gira en torno a los pensamientos metafóricos. Desde la Antigüedad hasta la actualidad es común idear y dar nombre a lo que nos rodea a partir de la creación de un nuevo concepto, tomando en cuenta los ya conocidos. El arte, la literatura, la filosofía y las ciencias naturales han estado permeadas por el razonamiento metafórico.

No obstante, tradicionalmente se ha visto la metáfora solo como un recurso literario para comunicar ideas de una manera refinada, sintética y abstracta. Una perspectiva más radical plantea que solo los poetas son capaces de crearlas, pues tienen capacidades (sensibilidades) especiales (o divinas). Podemos escuchar a los propios poetas diciendo que "algo" (las musas, Dios, el inconsciente), que no pueden explicar, les induce a describir un mundo metafórico en ocasiones alejado de la realidad.

Esta investigación pretende cuestionar tres ideas que han permeado los estudios sobre la metáfora: primero, que sean solo los poetas (o los intelectuales y artistas) los únicos capaces de crear metáforas. Todos los seres humanos viven en un mundo donde se interpretan y crean cotidianamente metáforas; segundo, que la metáfora es solo para la comunicación de ideas. Estamos, en cambio, aseverando que es, además, un dispositivo computacional intrínsecamente engranado a los procesos cognitivos del sujeto, como la percepción visual consciente, el aprendizaje y la acción. Al realizar esta afirmación estamos planteando un cambio radical tanto epistemológico como metodológico acerca de cuáles son los límites y extensiones de la metáfora en nuestra forma cotidiana de comprender y transformar el mundo; tercero, la metáfora no es un proceso interno del cerebro (sin conexión con el cuerpo ni con el medioambiente), donde se generan concep-

12 Profesor titular del Departamento de Filosofía Ciencias Naturales y Matemáticas de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

tos, sino uno dinámico (una interrelación estrecha entre cuerpo, medioambiente, mente y cerebro), donde la mente se extiende más allá de sus límites corporales para reclutar otros procesos que suceden fuera de ella y que contribuyen de manera decisiva a cómo se modelan los espacios metafóricos y facilitan nuestra acción, comunicación y pensamiento en nuestro mundo cotidiano.

En nuestro criterio, la metáfora tiene, en nuestra propuesta del modelo del Sujeto Ecológico, que explicaremos a continuación, dos caminos que le permiten estar dentro de los procesos mentales y conscientes: primero, es utilizada por el sujeto para la comunicación y el razonamiento, y, segundo, es un dispositivo engranado a los procesos cognitivos del sujeto.

Con el modelo del Sujeto Ecológico, estamos proponiendo una nueva manera de explicar los procesos cognitivos, metafóricos, así como nuestro entendimiento de la mente y la conciencia. Asimismo, presentamos una nueva conceptualización sobre la representación interna: la de segundo orden, que establece una mediación entre las representaciones orientadas a la acción y las representaciones globales.

Finalmente, nuestra definición e interpretación de la metáfora va más allá de una apreciación lingüística y se dirige hacia la interrelación entre los mecanismos cognitivos (donde se incluyen el cerebro, el lenguaje, el medioambiente y el sistema sensomotor) y la historia y cultura del individuo y la sociedad. No existe contradicción, sino consecuencia lógica. El sujeto puede actuar creativamente en su entorno (desde crear un poema lleno de metáforas a partir de un momento histórico determinado, hasta construir un edificio, crear una vacuna contra el VIH o preservar las condiciones medioambientales de una especie en peligro de extinción), porque sus mecanismos cognitivos y metafóricos están engranados a su historia y su cultura.

Los procesos cognitivos y metafóricos dentro de una nueva perspectiva: el Sujeto Ecológico

Existe un consenso, entre un grupo de filósofos contemporáneos, acerca de que para poder explicar en una teoría la cognición en los

seres humanos, es importante tener clara la noción de representación interna (Turing, 1997; Newell y Simon, 1997; Turner, 1996; Fodor, 1983; Fodor, 1987; y Fodor, 1988). Esta posición es comúnmente denominada como la Inteligencia Artificial Tradicional,[13] cuya hipótesis (HIAT) se puede replantear de la siguiente manera:

Si los seres humanos y las (algunas) criaturas tienen una conducta inteligente, si para poder regular la producción de esa conducta se requiere del pensamiento, si el pensamiento requiere de la representación, si nada puede ser representado sino a través de un sistema bien organizado, entonces podemos afirmar que, al utilizar un sistema de representación interna, somos productores de un determinado lenguaje, con su gramática y su vocabulario.

¿Qué significa entonces que los seres humanos (y criaturas) las computadoras y los robots tengan representaciones? Al decir que son de tipo computacional, estamos afirmando que tienen un tipo específico de lenguaje, con sintáctica y semántica. Las representaciones poseen una estructura y un contenido que tienen a su vez un rol causal. La H-IAT establece al menos tres principios que permiten entender el pensamiento humano (y la conducta inteligente de un robot) como sistemas formales:

- Es un sistema de manipulación de tokens (símbolos).
- Tiene carácter computacional e intencional.
- Su funcionamiento es independiente del medio o entorno en que se encuentre.

A partir de la década de 1980, y con más fuerza a partir de la siguiente hasta nuestros días, surge una perspectiva radical de entender los procesos cognitivos que critica esencialmente estas posiciones. Como la ha denominado el filósofo escocés, Andy Clark, la Tesis de la Cognición Corporizada Radical (TCCR) plantea que la cognición no tiene nada que ver con la creación y manipulación de representaciones internas, sino que en la cognición no hay representación; hay que prestar atención a la relación existente entre lo que sucede dentro del cuerpo, con los cambios y las dinámicas del medioambiente. En la terminología que se recoge sobre este tema, se considera

13 El término usado comúnmente en el idioma inglés es Good-Old Fashioned Artificial Intelligence (GOFAI).

antirrepresentacionalista a los que afirman que las representaciones internas son una forma equivocada de plantearse la cognición. Según define Clark:

> Tesis de la Cognición Corporizada (TCCR): Las visiones estructuradas, simbólicas, representacionales y computacionales de la cognición están equivocadas. La cognición corporizada es mejor estudiada con ideas no computacionales y no representacionales y esquemas explicativos que están relacionados con, por ejemplo, las herramientas de la Teoría de los Sistemas Dinámicos (Clark, 1997b, p. 461).

Algunos investigadores estudiosos de la Inteligencia Artificial (IA), la psicología ecológica y del desarrollo, la teoría de sistemas dinámicos y la teoría de la autoorganización en los seres vivos han mostrado su escepticismo acerca de que la cognición esté relacionada con la representación interna, la manipulación de símbolos abstractos, la computación y el lenguaje como medio para expresar los procesos representacionales. En realidad, la hipótesis es:

Las criaturas no necesitan de la representación para realizar sus procesos cognitivos. Los procesos cognitivos se realizan a partir de la interacción del sujeto con el medioambiente, los demás sujetos que le rodean y con su propio cuerpo (Beer 1995; Brooks, 1997; Clark, 1997a; Clark, 1997b; van Gelder, 1995; Varela, Thompson y Rosch 1991; Gallagher 2008; Haselager 2003a; y Haselager 2003b).

Percepción, acción y experiencia

En el artículo seminal de Noë y O'Regan se bosqueja una perspectiva diferente acerca de cómo entender los procesos cognitivos. Por ejemplo, en el acto de percibir, donde a diferencia del IAT, el cerebro no lleva a cabo, ni controla, los procesos de percepción: "Los procesos cerebrales participan en ver, pero ninguno merece ser pensado como 'el lugar del ver en el cerebro'" (Noë y O'Regan, 2001, p. 80).

En Noë (2004) se relaciona la experiencia perceptual con las capacidades que tiene un animal como un todo:

> La experiencia perceptual adquiere su contenido gracias a nuestra posesión de capacidades corporales. Lo que nosotros percibimos

> es determinado por lo que nosotros hacemos (o lo que nosotros sabemos de cómo se hace); es determinado por lo preparados que estamos para hacerlo. Para ser más preciso, nosotros actuamos en (*enact*) nuestra experiencia perceptual (Noë, 2004, p. 1).

Ver es algo constituido y situado, donde las actividades del animal están en el centro de su acople y vínculo con el mundo. Noë y O'Regan ven tres ventajas en defender esta posición:

1. El percibidor tiene sensaciones con un tipo de modalidad, que solo puede tener éxito si su ejercicio constante lo lleva a una maestría de lo que Noë y O'Regan denominan "leyes sensomotoras" (Noë y O'Regan, 2001, p. 82). Esta maestría le permite al sujeto relacionar posibles acciones futuras, con cambios en la entrada de la información para la modalidad de esa sensación.
2. Existe una cualidad diferente en cada experiencia fenomenológica perceptual. Es decir, escuchar, ver, palpar son diferentes experiencias perceptuales que tienen un mismo flujo nervioso (Noë y O'Regan, 2001, p. 28). Esta contingencia sensomotora particular permite definir que cuando un sujeto escucha un sonido no se active la actividad de "lamer", ni la sensación del paladar, sino un tipo específico de modalidad sensitiva.
3. Brinda respuesta al problema de cómo la información acerca de diferentes atributos visuales como el color, la textura, la profundidad, la forma, el movimiento, etc., se combinan en una sola percepción unificada temporal y espacialmente. Es decir, la teoría hace predicciones si un cambio en las características de la escena y de los movimientos del agente, modifica los contenidos y el carácter de la experiencia visual consciente. Esto se produce porque lo que provee a la sensación [la percepción de un objeto] no es el influjo neuronal, sino el conocimiento de cómo el influjo podría cambiar si tú fueras a mover los ojos (Noë y O'Regan, 2001, p. 84).

A esta visión de la experiencia perceptual en acción, se le denomina Modelo Sensomotor Fuerte (MSF), porque 1) defiende la idea que percibimos, y podemos hacerlo, porque tenemos unas capacidades corporales específicas que nos permiten percibir el mundo de esa manera y no de otra, y 2) las representaciones internas no forman parte de los procesos de percepción y acción.

Al MSF, según Clark, le falta las "capacidades epistémicas", que están involucradas en los procesos de clasificación, selección y comparación: "estos modos de procesamiento y formas de representación interna son libres del espectro de los detalles sensomotores" (Clark, 2008, p. 179).

Esta visión isomórfica entre la experiencia perceptual y el sistema sensomotor, que fundamenta la posición MSF, y que ve al organismo como un todo en los procesos de percepción, acción y los procesos de razonamiento, planificación y juicio; puede ser cuestionada a partir de los resultados investigativos de Milner y Goodale (1995, 2002). Lo que diferencia la versión de Milner y Goodale de esta perspectiva es que los primeros representan la experiencia visual en dependencia de las representaciones internas que permiten optimizar el razonamiento y la planificación (descomposición funcional), mientras que el MSF afirma que en la experiencia visual se activa, de la misma manera, el conocimiento sensomotor y los procesos de razonamiento y planificación.

Milner y Goodale (1995, 2002) afirman que la evidencia empírica demuestra que entre percepción (y en específico el área visual) y acción hay que hacer fuertes demarcaciones. Existen dos diferentes áreas denominadas *stream* (regiones) de proyección, cada una originada del área visual primaria (V1): el lado ventral que se proyecta sobre la corteza temporal inferior (TI), y el lado dorsal que se proyecta sobre la corteza parietal posterior (Milner y Goodale, 2002, p. 516). Según Milner y Goodale, la región ventral desempeña un rol importante en la identificación y reconocimiento de los objetos, categorización, recuerdos, percepción consciente, mientras que la región dorsal media entre la localización de esos objetos en el aquí y ahora. Por tanto hay que distinguir entre la visión del objeto y la visión espacial.

Es decir, la selección de un objeto determinado, por parte del sujeto, es independiente del punto de vista, de las dimensiones de la imagen de la retina y del color. En el caso de la neuronas de la región dorsal respondían cuando el estímulo es el objeto de una respuesta de tomar algo con las manos, relacionado con la mirada en los movimientos de los ojos, además de cuando el objeto está estacionario o el objeto es una fijación ocular (Milner y Goodale, 2002, p. 518).

Pacientes (humanos) lesionados en la región ventral o en la dorsal presentan una disociación entre el control y la percepción; es decir, o

pueden reconocer los objetos correctamente, pero no tener la capacidad de agarrarlos (ataxia óptica) o son capaces de controlar perfectamente al objeto, pero no poder identificarlos correctamente (coincidencia de la orientación perceptual) llamado (mirada fijada), o tener una cerrada atención visual [atencional] (Milner y Goodale, 2002).

Podemos concluir, de esta posición, que el sujeto sin información del medioambiente, provista por el sistema perceptual, no puede tener una conducta acorde a una resolución de problemas, pero también que, si no se tiene capacidad para la realización y coordinación de la acción, entonces la posibilidad de la orientación del objeto no tiene ningún significado. Es decir, si no existe representación interna de los procesos y un vehículo lingüístico, la experiencia perceptual no tiene significado para el sujeto, sus acciones están vacías de intencionalidad.

Hipótesis de la mente extendida

¿Si los procesos cognitivos no suceden estrictamente en el cerebro, sino que son actividades que involucran las capacidades sensomotoras y el medioambiente, podemos aseverar la existencia de una mente "superdotada", que se extiende más allá del cerebro?

Según Clark y Chalmers (a partir de ahora C&C) la respuesta es afirmativa. C&C plantean que tiene que existir una demarcación entre acciones pragmáticas y las acciones epistémicas. La primera alude a las acciones que modifican el mundo físico sin que existan otros propósitos. La segunda se refiere a que si el mundo funciona como "un proceso como si fuera hecho en la cabeza", entonces forma parte de los procesos cognitivos. Esto les permite afirmar que los "procesos cognitivos no están (totalmente) en la cabeza" (Clark y Chalmers, 2008, p. 222). Dentro de este externalismo activo se establecen dos principios que permiten sostener esta posición funcionalista:

1. El Principio de Paridad (PP).
2. El Principio de Acople como Constitución (PAC).

El Principio de Paridad coincide con las acciones epistémicas: si el mundo funciona como "un proceso como si fuera hecho en la cabeza", entonces forma parte de los procesos cognitivos.

El Principio de Acople como Constitución declara que "el organismo humano está unido con una entidad externa en una interacción en dos vías, creando un sistema acoplado que puede ser visto, por derecho propio, como un sistema cognitivo" (Clark y Chalmers, 2008, p. 222).

Esta tesis constitutiva Menary la expande en 4 puntos:

1. Todos los componentes en el sistema desempeñan un rol activo causal.
2. Ellos gobiernan, en conjunto, la conducta de la misma manera que la cognición lo hace usualmente.
3. Si removemos el elemento externo, la competencia del sistema conductual caerá, justamente, como si removiéramos parte del cerebro.
4. Como consecuencia, este tipo de proceso acoplado cuenta igualmente bien como un proceso cognitivo, ya sea o no un proceso que está por completo en el cerebro (Menary, 2010, p. 3).

El PP no quiere decir que cualquier proceso que acaece en el medioambiente es parte del proceso cognitivo del sujeto, sino que si ese proceso tiene una función cognitiva, no importa de dónde provenga, cuenta dentro del proceso cognitivo del sujeto. Si este proceso tiene un rol, y se integra causalmente con otros procesos cognitivos (PAC), entonces es parte del sistema de procesos que constituyen en el individuo las tareas cognitivas.

Esta perspectiva abre una nueva forma de interpretar los contenidos y el carácter de los procesos cognitivos. Los contenidos de la creencia son independientes de la historia del individuo y el rol de los contenidos de los procesos cognitivos es ajustar al organismo a las situaciones y los contextos actuales, más allá de la historia. El medioambiente tiene contenidos activos, cambiantes y dinámicos que el organismo debe responder en el momento. Si el organismo no está capacitado para actuar acorde a los requerimientos del presente, el sistema fallará. No importa que los estados internos del cerebro se mantengan invariables, si el mundo exterior cambia, se modifica la conducta en el aquí y el ahora. La Hipótesis de la Mente Extendida (HME) es que existen vehículos (materiales) extendidos, tanto en el cerebro, el cuerpo y el medioambiente que pueden ser distribuidos a través de estos y que determinan la manera en la que conocemos.

La mente extendida más que excluyente, incluye todos los factores necesarios para realizar los procesos cognitivos. Los procesos cognitivos no están situados en un solo lugar, sino que se establece un bucle entre cerebro, mente, cuerpo y medioambiente. Además, la entrada activa de las representaciones internas, tanto en el PP como en PAC, permiten que el sujeto pueda estar realizando acciones que no están directamente vinculadas con procesos medioambientales del aquí y el ahora (al escribir un poema de amor a una mujer, no significa que el poeta tenga a la amada presente).

Esta posición "transcraneal" o heterodoxa afirma, además, que en los procesos cognitivos tenemos que contemplar las acciones epistémicas. Esto significa que las representaciones internas (codificación lingüística) toman un nuevo papel en la cognición humana.

Construyendo el Sujeto Ecológico. Una nueva mirada a los procesos cognitivos y metafóricos

Para nosotros, se nos abre un campo bien amplio de interpretación de los procesos cognitivos, de una manera atractiva y heterodoxa, que nos permite proponer un modelo integrador que relacione estos resultados con un enfoque filosófico y cultural. Consideramos que tenemos evidencia suficiente para proponer el modelo del Sujeto Ecológico, donde se pueda explicar de una manera más comprensible, el papel del sujeto en los procesos históricos, sociales, culturales y medioambientales. Dentro del Sujeto Ecológico, tiene cabida una explicación plausible a la metáfora, porque creemos que forma parte, precisamente, de estos procesos cognitivos, históricos, sociales, culturales y medioambientales.

Para construir la conceptualización del Sujeto Ecológico (SE) tenemos tres líneas convergentes de las que se nutre el SE:

1. *Conceptualizaciones ecológicas*: nos permiten entender que para explicar los procesos cognitivos hay que tener en cuenta una visión ecológica del mundo, donde el hombre no es su centro, sino que forma parte de un medioambiente que determina la cognición

(a partir de sus ofrecimientos ecológicos) y establece un tipo de relaciones intersubjetivas.

2. *Conceptualizaciones de la Representación de Segundo Orden*: nos permiten ubicar al SE en un entorno cognitivo rico en contenidos internos y en un bucle ricamente engranado con las acciones corporales y el medioambiente.
3. *Conceptualizaciones de la Hipótesis de la Mente Extendida*: esta perspectiva nos permite situar al SE en un tiempo y espacio determinado en el acto de conocer. Sin embargo, iremos más allá de la HME, para argüir que la toma de decisiones, planificación y el razonamiento de los seres humanos se realizan también en una historia, una cultura y una sociedad determinada. Si la HME está en lo correcto y los procesos cognitivos no son únicamente internos, sino que se integran otros factores externos, entonces podemos derivar que el conocimiento del mundo es un fenómeno, también, ecuménico y sistémico que tiene en cuenta que cada factor que participa en la cognición es interdependiente y tiene sus propias leyes.

Una de las ideas que han influido para la denominación de Sujeto Ecológico es el uso de "ecología de la mente", de George Bateson, en su libro *Steps to an Ecology of Mind* (1972). Bateson planteaba que la única manera de poder interpretar las conexiones entre fenómenos naturales, sociales, políticos, culturales e históricos era desarrollando ideas ecológicas. Nosotros estamos de acuerdo con esa presunción.

La creación de un SE se funda en la conjetura de que el mundo está conectado, que el hombre pertenece a esa compleja red, y, que para poder desarrollarse culturalmente, necesita tener una posición ecológica. Los estudios de los profesores Carlos Delgado (1999; 2006; 2007) y Célida Valdés (2005; 2010) confirman esta hipótesis, a partir de sus posiciones bioéticas. El hombre contemporáneo tiene los instrumentos empíricos y teóricos para poder conocer el mundo; esta forma de conocer tiene su expresión en un pensamiento ecológico, en el surgimiento de un Sujeto Ecológico.

La encrucijada para Bateson es que si bien un pensamiento ecológico permite percatarse de cuáles son las causas de las patologías de la sociedad y cuáles son las mejores formas de enfrentar nuestra vida ecológicamente (los hábitos de comida, nuestra forma de pensamiento, las sociedades en las que vivimos, la educación, entre otras),

también sucede que las sociedades actuales no están preparadas para este pensamiento ecológico. Si bien este dilema es válido, nosotros no seremos pesimistas en este punto. Creemos que la comprensión de un SE es imprescindible para comprender nuestros procesos cognitivos y para insertarnos de manera eficiente en la sociedad.

Ulrich Neisser (1993) es otro de los autores que han influido en construir el término de Sujeto Ecológico. Su texto *The perceived self* tiene algunos elementos que justifican la necesidad de un Sujeto Ecológico. Neisser trabaja con el concepto del *Yo ecológico* en la percepción.

Para Neisser, este concepto no está relacionado solo con la percepción y con lo ecológico, sino con la interacción social: "El yo ecológico es un individuo considerado como un agente activo en el medioambiente inmediato" (Neisser, 1993, p. 4). También este autor considera que las historias de vida de cada individuo se integran de otras historias, que lo extienden más allá del propio concepto de "sí mismo": "Tales historias establecen una versión del concepto del yo que trascienden el momento presente: un yo extendido temporalmente" (Neisser, 1993, p. 5).

El SE actúa dentro de un nicho ecológico cognitivo (Clark, 2008). Es la capacidad que tienen los animales de modificar su medioambiente para su beneficio ecológico, tales como la comida, la reproducción y el refugio. La tela de araña es uno de los ejemplos más conocidos, porque la tela se ubica en un entorno específico, y sirve para la protección, la comunicación y el alimento de la araña. Las familias de los castores desvían el flujo de los ríos para su beneficio. Los seres humanos, todo el tiempo, estamos cambiando nuestro medioambiente, desde la construcción de las ciudades y los caminos, hasta la desviación del canal de un río.

La educación y la transmisión de cultura de una generación a otra es otra manera de modificar nuestro medioambiente, en tanto empleamos artefactos y otras herramientas para alcanzar el aprendizaje. Pero, sobre todo, el nicho ecológico es el espacio donde se transforman y se desarrollan los individuos, y se producen los procesos de aprendizaje y creatividad. Estos intercambios con el medioambiente y nuestros desarrollos culturales son lo que han dinamizado una sociedad compleja como la de los seres humanos. La combinación de

estructuras físicas con prácticas culturales-históricas ha permitido la resolución de problemas y ha desarrollado nuestras capacidades de pensamiento y razonamiento.

Representación de segundo orden

El problema de las posiciones antirrepresentacionalistas es que el concepto de representación no ha sido trabajado de forma adecuada, y se ha restringido la representación explícita (manipulación de símbolos abstractos) a lo que son las representaciones internas de un sistema. Lo que hemos defendido es que el concepto de representación interna es necesario en los procesos de cognición.

En la HME, tanto la aplicación del Principio de Paridad como el de Acople por Constitución no están divorciados de incluir, en el proceso de cognición, un concepto de representación interna que explique la manera en que un sistema puede resolver problemas locales y los procesos orientados a la acción. Lo que se elimina de este concepto de representación es la manipulación de símbolos abstractos y el sobredimensionamiento del lenguaje como medio para explicar la cognición. Esta nueva forma de incluir el concepto de representación en los procesos cognitivos, nosotros lo hemos denominado Representacionalismo de Segundo Orden (Fernández, 2018).

El Representacionalismo de Segundo Orden entiende al individuo dentro de un contexto complejo de interacciones dinámicas y cambiantes con otros individuos y con su medioambiente. Los sujetos deben constantemente tomar decisiones en un espacio y tiempo determinado, lo que no implica, por una parte, abandonar las representaciones internas como un proceso local y orientado a la acción (Clark, 1997a; Clark y Grush, 1997), y por otra, que las representaciones internas tengan procesos generales que no estén orientados necesariamente a la acción (Cummins, 1996; Barsalou, 1999b; Fernández, 2018).

El Representacionalismo de Segundo Orden objeta que exista un procesador central en el cerebro que lleve a cabo y dirija todos los procesos cognitivos de un sujeto. Además, objeta que las salidas de información del individuo estén vinculadas a la manipulación de símbolos abstractos (es decir, la identificación de representación interna

con representación explícita). El Representacionalismo de Segundo Orden pretende explicar el proceso de cognición arguyendo que

- El reconocimiento de objetos lleva consigo un concepto de representación interna local acoplado a las leyes de los sistemas dinámicos, lo que no significa que no exista un proceso interno global en el reconocimiento de objetos que permita que la información se guarde en la memoria a largo plazo, la cual puede ser usada después en el futuro.
- Los procesos orientados a la acción involucran un concepto de representación interna acoplado a las leyes de los sistemas dinámicos.
- El cerebro guarda poca información sobre el medioambiente, se apoya en el sistema sensomotor y en el propio entorno para resolver sus problemas, no obstante esa información es fijada deícticamente en una representación interna local que le facilita la acción y su conducta.
- La noción de representación interna está relacionada con procesamientos inferenciales automáticos.
- La noción de representación interna está relacionada con la resolución de problemas en el momento.
- La noción de representación interna explica cómo los sujetos pueden crear un plan, hacer uso de un lenguaje, tomar una decisión, construir conceptos abstractos, sin necesariamente estar en relación directa con el medioambiente.

El Representacionalismo de Segundo Orden intenta explicar los procesos cognitivos en un aquí y ahora, pero entiende que estos procesos son resultado, también, de interacciones sociales y culturales que modulan las representaciones internas y la conceptualización.

Más allá de la visión de la Hipótesis de la Mente Extendida. Hacia una visión filosófica y cultural

A diferencia de HME, dentro de la perspectiva del Sujeto Ecológico plantearemos que "EL" proceso cognitivo está relacionado con la compleja historia del individuo, que se ensambla con el sistema sensomotor, el medioambiente y el cerebro. La toma de decisión, la planificación y los contenidos de la creencia acoplados al medioambiente pueden fijar la conducta en el aquí y el ahora, pero la visión de C&C es

limitada, en tanto la historia y la cultura del sujeto ayudan y coordinan la acción activamente.

En esta visión funcionalista de la mente extendida aparece una contradicción que su modelo no puede solucionar de forma coherente. Por una parte, los dos principios que apoyan a la tesis no tienen en cuenta la acción directa, en la sociedad, de los procesos cognitivos de los seres humanos (que tienen una narrativa de vida única y compartida en un nicho ecológico cognitivo), porque el principal problema del HME es que tienen una perspectiva antropológica y funcionalista de la cognición, donde la explicación se centra solo en el aquí y el ahora del individuo.

Por otra parte, esta visión microfuncionalista se ve limitada, porque al tener una perspectiva cognitiva temporalmente extendida, pierde de vista que los sujetos provienen de una historia y una cultura que los precede, los conforma, los define y los hace ser únicos.

El Sujeto Ecológico en los procesos metafóricos

La metáfora dentro de las visiones lingüísticas

En la vida cotidiana, observamos que las personas hablan con frecuencia de forma metafórica. Conversan sobre temáticas que aparecen en el mundo objetivo, en las relaciones con los demás y sobre sí mismos. En estas la interpretación metafórica adquiere una singular importancia, en tanto la idea de ser relevantes en un contexto, concisos en la expresión de una idea para lograr una verdadera comunicación, es a cada instante de nuestro diálogo un factor primordial.

Uno de los principales problemas que le aparecen a los estudiosos de la metáfora en contextos de comunicación, es cómo las palabras que ya tienen su propio sentido adquieren o no significado en un contexto metafórico. ¿Por qué pensamos continuamente en forma metafórica y cómo el oyente puede interpretar su sentido y no perder el hilo de la conversación? ¿Cómo dos sujetos comunicantes pueden interpretar cada contexto no importa si es literal, metafórico, o una mezcla de ambos?

El bien conocido y sugestivo artículo de Donald Davidson, *What Metaphors Mean* (1979), ha permitido que muchos de los estudiosos del tema tengan posturas a favor o en contra de sus postulados, pero lo cierto es que en el comienzo de su texto da luces acerca del significado literal y del metafórico:

"Las metáforas significan lo mismo que las palabras en la mayor parte de su significado literal y nada más" (Davidson, 1979, p. 338).

Asimismo, asegura que "No existen instrucciones para develar la metáfora, no existen manuales para determinar lo que una metáfora dice o significa" (Davidson, 1979, 415).

Lo que Davidson critica, a fin de cuentas, es que el análisis anterior que se había realizado sobre la metáfora, se había quedado en un nivel del significado descriptivo de las palabras y no se había detenido en los usos que realizan los hablantes del lenguaje. Se debe realizar dos distinciones: primero lo que las palabras significan; y segundo, para lo que las palabras se usan y permiten hacer: "La metáfora está en el dominio de los usos" (Davidson, 1979, p. 339).

Al realizar esta distinción en el significado literal de una expresión, entonces hace un movimiento hacia la interpretación metafórica; es decir, la interpretación metafórica no puede verse como una diferenciación del significado literal, pues los dos tienen frente a sí un mismo referente, solo que la expresión literal se refiere al significado de las palabras y la expresión metafórica se refiere a los usos que el hablante realiza mientras es usuario del lenguaje y persigue comunicarse con el oyente: "una metáfora no dice nada más allá de su significado literal" (Davidson, 1979, p. 416).[14] Lo que llama la atención, en la visión davidsoniana, es que tanto el significado literal como el metafórico es analizado desde un mismo punto de vista, desde la relación entre el referente y el uso lingüístico. Por tanto, entender (como H. P Grice y Searle) que la metáfora dice una cosa y significa otra, es en la visión de Davidson un error en el análisis de cómo funciona la metáfora en determinados contextos.

¿Hasta qué punto esta visión es correcta? Lo cierto es que se pierde de vista que, en la comunicación verbal y en la interpretación metafórica, no puede atenderse solo a los significados de las palabras, ni a

14 Para profundizar en la visión davidsoniana sobre las condiciones de verdad y la definición de la verdad, véase Wiggins (1997).

los usos que se haga del lenguaje, sino que existen otros elementos a tener en cuenta, como las representaciones mentales, la memoria, la percepción, los contenidos de la percepción y las capacidades inferenciales en el contexto, entre otros elementos, que sobrepasan el análisis del fenómeno lingüístico.

Existen dos autores primordiales para entender la interpretación de la metáfora desde el punto de vista de las intenciones del hablante: H. P. Grice (1957) y J. R. Searle (1979; 1992). A pesar de que tanto Grice como Searle tienen puntos divergentes en sus teorías, podemos decir que en sus presupuestos aparece la idea de que la interpretación metafórica no es solo un cambio de palabras o solo la interacción de estas, sino que cuando una expresión del tipo B es metafórica dice C en el nivel literal, pero realmente quiere significar X, y aparece otro nivel o mecanismo de interpretación.

En la interpretación pragmática, tanto de Grice como de Searle, se tiene que tener en cuenta que, cuando se enuncia una expresión metafórica B, el sujeto realiza primero una interpretación literal de la expresión que le resulta falsa[15] y entonces se percata de que existe una intención de decir "más allá" de lo que las palabras dicen. El sujeto con la expresión B desea implicar "algo más" de lo que está diciendo a nivel literal C y aparece la interpretación X. En la expresión "Sandra es un bloque de hielo", aparece primero la interpretación literal, cuya falsedad es evidente, pero, en el análisis pragmático, el sujeto intenta comunicar algo que entonces sí puede ser verdadero, es decir que Sandra es una persona que le cuesta mostrar sus sentimientos, es inexpresiva, es difícil relacionarse con ella, entre otras aseveraciones derivables de esta expresión.

Tanto Searle como Grice entienden la interpretación metafórica como una desviación que depende, directamente, de la interpretación literal, es decir, en la expresión "Juan es un lobo", el oyente primero realiza una interpretación a partir del significado de las palabras en la oración (las características de Juan de ser una persona violenta y astuta, y, por otra, con las del lobo, de ser agresivo y violento), después se percata de las intenciones del hablante al decir esa expresión, o sea,

15 O absurda en términos de los referencialistas. Podemos definir a los referencialistas como los que analizan la metáfora como un derivado de las funciones de la interpretación literal de las palabras (Leezenberg, 2001, pp. 71-97).

que desea expresar algo "más allá" que el significado de las palabras, entonces la interpretación metafórica resulta de los constreñimientos que realiza el oyente de las características de los dos sujetos para poder obtener el significado de la expresión.

Acerca de este tipo de visión, que trabaja bajo el dominio de los significados literales de dos conceptos, Leezenberg afirma que

> El principal problema con este principio es que es demasiado abierto o general y también irrestringible. Ellos comprimen una lista arbitraria de una generalización y no se siguen reglas o principios: algunas son semánticas o tienen algunos basamentos pragmáticos, en otras aparecen principios pragmáticos y en otras que invocan habilidades psicológicas (...) pero la pregunta que se origina es qué ganancia teórica se realiza al introducir un nivel pragmático que pueden ser reducido por otros factores. (Leezenberg, 2001, p. 123).

La metáfora, a diferencia de lo que dicen Grice y Searle, no es que digan una cosa y signifiquen otra, sino que el hablante, en una perspectiva davidsoniana, hace un uso de las palabras diferente para llegar al mismo referente. En una expresión del tipo "Juana es un *iceberg*", no es que la intención del hablante para implicar que Juana es inexpresiva sea falsa a nivel literal, y después el oyente deba de realizar una interpretación metafórica de la cual, a partir de varias características que posea el concepto, discrimina las que no se ajustan con las características del otro concepto. Lo que apunta Davidson es que el referente sigue estando ahí, tanto para una interpretación metafórica como para la literal, solo que la vía para llegar a este es diferente: uno, aprovechándose del conocimiento adquirido sobre el significado de las palabras, sus relaciones y funciones, y, el otro, apropiándose de la imaginación que poseen los sujetos a la hora de usar el lenguaje.

La metáfora en los procesos cognitivos

En el subepígrafe anterior, vimos algunas de las posiciones lingüísticas que analizaban la metáfora como una relación entre las expresiones literales y las no literales. Las tres posiciones que se expusieron no consideran la metáfora como un dispositivo computacional, es decir, que pertenece a los procesos cognitivos.

No obstante, las expresiones metafóricas no son un tema que solo concierne a la lingüística, sino que forman parte de cómo los seres humanos conocen el mundo y lo representan. Por tanto, bajo esta perspectiva, la metáfora no es un proceso interno, donde la manipulación de las palabras en una oración da como resultado una expresión, cuyo contenido es diferente de la literal y precisa de recursos interpretativos diferentes.

Las expresiones metafóricas forman parte de los dispositivos computacionales que genera el Sujeto Ecológico para la comunicación de ideas, pero también como forma de construir e interpretar su realidad. Dentro del Sujeto Ecológico, la metáfora tiene un papel crucial en el desarrollo cognoscitivo del individuo, pero también en el aporte que realiza a nivel cultural e histórico. La metáfora es un proceso cognitivo que pertenece a la mente extendida. Para construir una metáfora, el sujeto tiene que establecer una interacción entre cerebro-mente-cuerpo-medioambiente, pues ¿cómo el individuo puede llenar de contenido sus experiencias y sus estados mentales si no es en este bucle de retroalimentación continua?

Una de las teorías que se enfoca en la metáfora[16] desde esta perspectiva cognitiva es la Teoría del Ensamblaje (*Blending*) Cognitivo, del filósofo y lingüista francés Gilles Fauconnier (1994, 1997). Además, se ha acompañado de Mark Turner para escribir un texto (2002) y varios artículos para fundamentar esta teoría (1995, 1996, 1998, 2000, 2005, 2006, 2008).

Recientemente, Fauconnier y Turner (2008) han establecido una estructura del ensamblaje que permite entender el funcionamiento de los procesos metafóricos:

- *Una red de integración.* Como hemos visto, existen muchos estados mentales y mapeos en las construcciones mentales, lo que permite percatarse del nivel de complejidad de estas integraciones.
- *El nivel de construcción.* A partir de un contexto determinado, las personas innovan según el mapeo entre los espacios mentales, y

16 Existen otras teorías que establecen esta relación lenguaje-cognición, como la ya bien establecida Teoría de la Relevancia, pero consideramos que la perspectiva de Fauconnier y Turner se enfoca más en los aspectos cognitivos de la metáfora, con una mirada más integradora que la Teoría de la Relevancia, y se adecua de una mejor manera a nuestra fundamentación del Sujeto Ecológico.

como resultado, los espacios ensamblados emergen en una nueva estructura. El producto de estas construcciones consiste "en partes estructuradas convencionalmente y nuevos mapeos y compresiones" (Fauconnier y Turner, 2008, p. 2).

- *Compresiones y descompresiones*. "Son relaciones causa-efecto que conectan diferentes espacios mentales en una red que pueden ser comprimidas (o descomprimidas) dentro de una relación de representación o identidad dentro de la red de integración" (Fauconnier y Turner, 2008, p. 2).
- *Inferencias*. Las inferencias permiten proyectar a los espacios ensamblados, a partir de las múltiples entradas que se generan sobre un dominio conceptual.
- *Estructura emergente*. A partir de estructuras preexistentes y al lograr las compresiones se generan estas estructuras y redes que después son ensambladas.
- *Varias especies dentro de la red de integración*. Contrahechos, categorización, metáforas y metonimias se integran para posibilitar las estructuras emergentes y los espacios de ensamblaje.

En esta visión de Fauconnier y Turner, las expresiones metafóricas se construyen dentro de operaciones mentales que representan la forma en la que interpretamos el mundo. Una de las mejores maneras de comprobar el funcionamiento de la Teoría del Ensamblaje Cognitivo es observando de cerca un ejemplo.

En el poema 40 del libro *Ofrenda lírica*, del Premio Nobel de Literatura indio Rabindranath Tagore, vemos propiamente la metáfora en todo su esplendor:

¡Cuánto tiempo hace que no llueve, Dios mío, en mi seco corazón!

Aquí aparecen múltiples espacios mentales que deben ser ensamblados en un solo espacio: la tristeza que tiene el sujeto lírico y su incapacidad de poder salir de ese sentimiento.

El corazón representa varias características que se proyectan metafóricamente:

- es un órgano del cuerpo humano;
- es el que se encarga de irrigar sangre a todo el cuerpo.

Si el corazón está seco, existe una proyección metafórica entre los espacios mentales de corazón, con el espacio mental de sequedad (no

está mojado), para obtener un ensamblaje metafórico, que si el corazón está seco, es que no está irrigando sangre, y se puede realizar la inferencia que el cuerpo está muerto. Pero tenemos una construcción gramatical contradictoria en la oración, pues se dice que no llueve hace tiempo en el corazón. Las características de la lluvia se proyectan sobre las características del nuevo espacio mental (el corazón está seco porque no está funcionando):

- la lluvia está formada por gotas de agua;
- la lluvia es un resultado de combinaciones químicas naturales;
- la lluvia sirve de alimento a las plantas y los animales.

Las características de la lluvia se interrelacionan con las del tiempo:

- si hace tiempo que no llueve, se está rompiendo con un ciclo natural y de la vida;
- si hace tiempo no llueve, la tierra, las plantas y los animales están muriendo de sed;
- si hace tiempo no llueve, se denomina sequía (unión de las características del tiempo y la lluvia).

Los espacios mentales del tiempo se mezclan con las características de la lluvia para conformar sequía. Ahora bien, si hay sequía en un corazón que no late, hay una proyección más allá de las propias características de las entidades y emerge una nueva estructura que está vinculada con el aspecto emotivo.

La oración está vinculada a un estado mental (la tristeza) y a una acción emotiva, que es la de liberar esa tristeza: aparecen dos espacios mentales que se unen con el resto para conformar un único espacio ensamblado de interpretación: el sujeto tiene una tristeza contenida durante mucho tiempo y no la puede liberar, por eso no puede llorar. Por supuesto, hay otro espacio mental importante, y es la queja ante Dios, que puede en términos místicos hacer llover, es decir, eliminar la tristeza.

De hecho, eso es lo que reclama en los versos finales Tagore a Dios, que le deje llorar para liberar de una vez esas penas que lo aquejan. Las características de los dominios conceptuales que utilizamos son algunas de las posibles en la interpretación. Por supuesto, que el poema da origen a un grupo de representaciones (visuales y sonoras) de la

posible escena en la que se encuentra el sujeto lírico, en un lugar solitario, tal vez con mucho sol, pero sin nubes que den origen a la lluvia.

El poema también permite representarse un lugar donde hace mucho calor, precisamente por la ausencia de lluvia. Además, aparece una red de integración que permite ensamblar y complejizar aún más la escena del poema, brindándole una nueva estructura: la dicotomía tristeza-alegría, calor-lluvia, penas-esperanzas.

El poema de Tagore es una explicación empírica de cómo funciona el Sujeto Ecológico, dentro de una historia y una cultura que determina la significación de los conceptos abstractos. El lenguaje sirve aquí como sustento ecológico del sujeto para reflejar el contenido de sus estados mentales, no solo el aquí y el ahora, sino en el desarrollo de una historia y una cultura que determina al escritor.

Las posiciones de Fauconnier y Turner no tienen en cuenta estos últimos argumentos, porque solo explican las operaciones cognitivas que dan lugar a las estructuras metafóricas. En el próximo subepígrafe, explicaremos con detalles cómo los procesos metafóricos se generan dentro del Sujeto Ecológico.

Los procesos metafóricos en el Sujeto Ecológico

La perspectiva de Fauconnier y Turner tiene dos limitaciones claves: por una parte, no existen muchos argumentos donde se relacionen mente-cuerpo-medioambiente en los espacios ensamblados, y, por otra, queda oscurecido cómo los sujetos construyen sus conceptos a partir de la cultura y la historia.

Con nuestra propuesta del Sujeto Ecológico, se pretende integrar estos dos aspectos de los procesos cognitivos, que no pueden verse separados, sino en interdependencia. La poesía es un ejemplo de ello. La manera en que el escritor se representa el mundo; las palabras que emplea; las nuevas significaciones que emergen en los espacios ensamblados; la forma en que se apropia de elementos no cognitivos para poder expresar y dar contenido a sus estados mentales; el aprovechamiento de dispositivos computacionales internos para interpretar y reconstruir aspectos externos, como la sociedad y la cultura; o reconfigurar el medioambiente (como es el caso de los pintores y los ingenieros civiles) es lo que permite que el lector realice prácticamente

las mismas operaciones, solo que en sentido inverso, o sea es el desarrollo de las relaciones intersubjetivas donde los procesos cognitivos tienen una significación no egocéntrica, sino socializadora. Los procesos cognitivos de los sujetos (en el aquí y el ahora) se desarrollan y toman forma en una cultura e historia determinada.

Para poder explicar los procesos metafóricos dentro del Sujeto Ecológico, hay que comprender algunos estudios sobre Inteligencia Artificial y reinterpretar alguno de sus resultados empíricos. En el artículo *Resilient Machines Through continuous Self-Modeling*, de Bongard, Zykov y Lipson (2006) se muestra cómo la relación entre el modelo inferido, la acción e información del mundo exterior, le permite tanto a los seres vivos como a los robots, autoestructurarse.

En el mundo real, cuando un animal tiene un daño o lesión en parte del sistema sensomotor, necesita desarrollar otras habilidades para seguir interactuando con el mundo exterior. Pero, si no comienza a aprender a partir de las nuevas circunstancias, entonces le es más difícil la resolución de problemas. Es decir, autoestructurando la información que tiene del medio, de su morfología y de su interacción social, puede seguir sus propias actividades y con una conducta determinada.

Estos autores resaltan dos elementos fundamentales para la acción de una determinada tarea: el grado de autonomía y los procesos continuos de automodelado. De aquí se derivan dos puntos:

- la exploración autodirigida de su propia morfología;
- la síntesis de nuevas conductas como resultado de los automodelos para la acción.

Ahora bien, Fitzpatrick y Arsenio (2006) en *Feel the beat: using cross-modal rhythm to integrate perception of objects, others, and self* plantean, con la experimentación del reconocimiento de señales acústicas y visuales de un objeto en el robot humanoide Cog, que para que exista un acople entre el sistema sensomotor multimodal, el aprendizaje y reconocimiento de señales, en relación con objetos, tiene que ser de forma separada.

El experimento consistió en que una persona, frente al robot, chasqueaba sus dedos y decía "no, no, no", para que el robot reconociera la relación entre la señal visual y la sonora. En la medida en que el

estímulo era repetido, poco a poco, el robot lograba la coordinación necesaria. En el caso de los infantes, es visible cuando los padres intentan hacer la relación entre la señal acústica y el objeto que le señalan, digamos por ejemplo "pelota".

La periodicidad en las señales que les llega a los organismos por separado a los sistemas sensores, es lo que permite que después el sujeto pueda reconocer la diversidad de la señal. El sistema multimodal sensorial necesita reconocer primero las capacidades y la especificidad de cada sensor para después realizar el acople de estos en las señales complejas que le vienen del entorno.

Los resultados que se muestran en el artículo *Mapping Information Flow in Sensorimotor Networks*, de Lungarella y Sporns (2006), les permitieron afirmar que la estructura de la información y el flujo de la información en las redes sensomotoras tiene tres influencias sobre el organismo:

1. en la especificidad de la espacialidad y temporalidad;
2. en la afectación del aprendizaje;
3. en el cambio de la morfología del cuerpo.

Los resultados de estas investigaciones nos permiten realizar algunas aseveraciones. Las criaturas tienen que crear en el medioambiente, autoestructurándose. No tienen otra opción. Cuando la criatura pierde alguno de sus elementos funcionales, debe crear una estrategia para sustituir esa capacidad que ha perdido, para enfrentar su resolución de problemas.

Ante tareas que deben resolver los seres humanos a lo largo de la historia, los procesos de autoestructuración le han permitido adaptarse al medioambiente, transformándolo y estabilizando estos procesos. La acción e información del mundo les permite la creación.

Solo en la actividad de guardar, recopilar y reinterpretar las informaciones que le llegan del medioambiente y reclutando para esas actividades procesos no cognitivos, la sociedad humana ha llegado a límites insospechados. Asimismo, la comprensión de cada una de las características del sistema sensomotor es lo que permite el acople de ellos para poder crear conceptos abstractos. Por eso, los poetas pueden mezclar sensaciones en una misma oración o verso (sinestesia):

- Los perros acostumbrados a oír nuestros rostros escritos en las paredes (Óscar Limache: "Dominio").
- De las hojas mojadas, de la tierra húmeda, brotaba entonces un aroma delicioso, y el agua de la lluvia recogida en el hueco de tu mano tenía el sabor de aquel aroma (Luis Cernuda: "El Otoño").
- La noche sosegada en par de los levantes de la aurora, la música callada, la soledad sonora, la cena, que recrea y enamora. (San Juan de la Cruz: "Cántico Espiritual").

Borodisky señala:

> Una pregunta más allá es cómo estas relaciones entre dominios abstractos y concretos llegan en primer lugar. Seguramente, algunas relaciones vienen de correspondencias que pueden ser observadas en la experiencia. Por ejemplo, progresión en espacio y tiempo, a menudo, vienen correlacionadas —los movimientos que son espacialmente largos son también probablemente los que tomen mayor cantidad de tiempo—. Estas simples correspondencias en la experiencia pueden ser amplificadas y construidas por el lenguaje. Las personas, a menudo, usan metáforas desde dominios basados en la experiencia para hablar más sobre dominios abstractos, y a menudo estas metáforas van más allá de lo que puede ser observado en la experiencia. Esto significa que algunos conocimientos abstractos pueden ser construidos y tipologizados por el lenguaje. En efecto, esto es lo que parece. Por ejemplo, los hablantes de inglés y mandarín usan diferentes metáforas espaciales para hablar sobre el tiempo y esta diferencia en el lenguaje lidera importantes diferencias en los dos grupos cuando piensan acerca del tiempo. Se sigue que las características de los pensamientos abstractos serán importantes para observar no solo a lo que viene desde las conexiones innatas y las experiencias físicas, sino también en la forma en que los lenguajes y las culturas nos han permitido ir más allá de esto para hacernos lo inteligente y sofisticados que somos (Borodisky, 2001, p. 6).

La idea es que la metáfora tiene también un componente lingüístico que se forma en el contexto en que la expresión debe ser enunciada, y va más allá de la experiencia sensomotora. Por tanto aquí se defiende

la perspectiva de que el lenguaje y la cultura ayudan a la conformación de conceptos abstractos.

Esta afirmación de Borodisky (avalada por sus experimentos sobre la conceptualización de espacio y tiempo) nos permite confirmar la propuesta que solo en la cultura pueden desarrollarse los procesos cognitivos del Sujeto Ecológico, y dentro de este, la Representación de Segundo Orden, donde el lenguaje (y la metáfora) y otros dispositivos computacionales se desarrollan.

Siguiendo a Borodisky, la metáfora ayuda a la construcción de conceptos abstractos, a partir de la experiencia sensomotora, pero también la metáfora se desarrolla en un contexto lingüístico dado y en una cultura dada.

Para Clark, Wilson y Grush el lenguaje sirve como artefacto (símbolo material) que ayuda a los procesos cognitivos para la acción, pero desde el Sujeto Ecológico esta perspectiva no está completa. El SE plantea que el lenguaje ayuda a los procesos cognitivos y aumenta las computaciones, pero en el lenguaje se crean también las estrategias para el desarrollo cultural del sujeto.

Por otra parte, la metáfora permite construir un mundo creativo alrededor del sujeto, le permite introducirse en las complejas dinámicas sociales y reinterpretar procesos históricos y culturales que de otra manera no tendrían este nivel de síntesis y abaratamiento de los esfuerzos cognitivos.

La metáfora es en el SE un instrumento computacional de andamiaje cognitivo, pero es también el modo en que se puede recrear creativamente la realidad. No nos referimos únicamente a las metáforas poético-cognitivas, sino a la manera en la que los sujetos usualmente construyen el mundo, donde la metáfora forma parte de esa estrategia de representarse todo lo que le rodea.

Bibliografía

Adams, Fred y Ken Aizawa (2008). *The Bounds of Cognition.* Oxford Blackwell.

Adams, Fred y Ken Aizawa (2010). Defending the Bounds of Cognition. En Richard Menary (comp.). *The Extended Mind.* Massachusetts: MITPress.

Ballard, Dana; Mary Hayuhoe; Polly Pook y Rajesh Rao (1997). Deictic Codes for the Embodiment of Cognition. *Behavioral and Brain Sciences,* (20), 723-767.

Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. N*ew York: Chandler Publishing Company.

Bongard, Josh; Victor Zykov y Hod Lipson (2006). Resilient Machines through Continuous Self-Modeling. *Science,* (314), 1118-1121.

Boroditsky, Lera; Michael Ramscar y Michael C. Frank (2002). *The Roles of Body and Mind in Abstract Thought.* https://journals.sagepub.com

Clark, Andy (1996). Linguistic Anchors in the Sea of Thought?. *Pragmatics and Cognition*, 4(1), 93-103.

Clark, Andy (1997a). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again.* Cambridge: MIT Press.

Clark, Andy (2008). *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension.* Oxford: Oxford University Press.

Clark, Andy (2010). *"Memento's Revenge: The Extended Mind, Extended".* En Richard Menary (comp.). *The Extended Mind.* Massachusetts: MIT Press.

Clark, Andy (2016). *Surfing uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind.* Masachussets: MIT Press.

Clark, A. y Rick Grush (1997). *Towards a Cognitive Robotics (PNP Technical Report).* St. Louis: Washington University in St. Louis.

Clark, Andy y David J. Chalmers (1998). The Extended Mind. En Andy Clark (comp.). *Supersizing the Mind.* Oxford: Oxford University Press.

Clark, Andy y Josefa Toribio (1994). Doing without Representation? *Synthese*, (101), 401-431. Kluwer Academic Publishers.

Clark, Andy y Josefa Toribio (2001). Sensorimotor chouvinism? *Behavioral and Brain Sciences*, 24(5), 1-2.

Davidson, Donald (1979). What Metaphor Mean. *Truth and Interpretation.* Oxford: Oxford University Press.

Delgado, Carlos (2007). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber.* La Habana: Félix Varela.

Fauconnier, Gilles (1994). *Mental Spaces. Aspects of meaning Construction in Natural Language.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fauconnier, Gilles (2005). Compression and Emergent Structure. *Language and Linguistics,* 6 (4), 523-538.

Fauconnier, Gilles (1996). Blending as a Central Process of Grammar. Adele Goldberg (comp.). *Conceptual Structure, Discourse, and Language.* Stanford: Center for the Study of Language and Information (CSLI).

Fauconnier, Gilles (1998). Conceptual Integration Networks. *Cognitive Science*, 22 (2), 133-187.

Fauconnier, Gilles (2002). *Mappings in Thought and Language.* New York: Perseus Basic Book.

Fauconnier, Gilles (2008). *Rethinking Metaphor.* En Raymond W. Gibbs Jr. (comp.). *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fitzgerald, Paul y Artur Arsenio (2006). Feel the beat: using cross-modal rhythm to integrate perception of objects, others, and self. *Cognitive Studies* (117). 58-66.

Fernández Valdés, Giovanni (2018). La Representación de Segundo Orden en los procesos de cognición. Apuntes a un debate contemporáneo. *Revista Cubana de Ciencias Sociales,* (49), ISSN: 0138-6425.

Grice H. P. (1957). Meaning. *Philosophical Review,* (67), 377-388.

Haugeland, John (1997) [comp.]. *Mind Design II. Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence* (second printing). Cambridge: MIT Press.

Lida, F. y R. Pfeiffer (2006). Sensing through body dynamics. *Robotics and Autonomous* Systems, (54), 631-640.

Leezenberg, M. (2001). *Contexts of Metaphor.* Amsterdam: University of Amsterdam.

Lungarella, Max y Olaf Sporns (2006). Mapping information flow in sensorimotor networks. *PLoS Computational Biology*, 2 (10). 1301-1312.

Menary, Richard (2010) [comp.]. *The Extended Mind.* Massachusetts: MIT Press.

Milner, David y Melvyn Goodale (1995). *The Visual Brain in Action.* Oxford: Oxford University Press.

Milner, David y Melvyn Goodale (2002). The visual brain in action. En A. Noë & E. Thompson. *Vision and mind. Selected readings in*

the philosophy of perception. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

Neisser, Ulrich (1988). Five Kinds of Self-Knowledge. *Philosophical Psychology*, (1), 35-39.

Neisser, Ulrich (1993) [comp.]. *The Perceived Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noë, Alva (2001): Experience and the active mind. *Synthese,* (129), 41-60.

Noë, Alva (2004). *Action in perception.* Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

Noë, Alva y Evan Thompson (2002). *Vision and mind. Selected readings in the philosophy of perception.* Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.

Noë, Alva y Evan Thompson (2004). Are there neural correlates of consciousness? *Journal of Consciousness Studies*, 11(1), 3-28.

O'Regan, J. Kevin y Alva Noë (2001). What it is like to see: a sensorimotor theory of perceptual experience. *Synthese,* (129), 79-103.

Pfeiffer, Rolf, Max Lungarella y Fumiya Iida (2007). Self-Organization, Embodiment, and Biologically Inspired Robotics. *Science*, (318), 1088-1904.

Searle, John R. (1979). *Metaphor. In: Metaphor & Thought* [A. Ortony ed.] Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Mark (1996). *The Literary Mind.* Oxford: Oxford University Press.

Turner, Mark (2006). Compression and Representation. *Language and Literature,* (15), 17-27.

Turner, Mark y Gilles Fauconnier (1995). Conceptual Integration and Formal Expression. *Metaphor and Symbolic Activity,* (10), 183-203.

Turner, Mark y Gilles Fauconnier (2000). Metaphor, Metonymy, and Binding. En Antonio Barcelona (comp.). *Metaphor and Metonymy at the Crossroads. A Cognitive Perspective.* Berlín: Mouton de Gruyter.

Valdés Menocal, Célida (2005). La educación ambiental y la ética ambiental: Reflexiones desde Cuba. En Célida Valdés Menocal (comp.). *Selección de Lecturas Ecología y Sociedad*. La Habana: Félix Varela.

Parte II

PENSAMIENTO POSTCOLONIAL, MITOS POLÍTICOS Y FORMACIÓN CIUDADANA

Boaventura de Sousa y el Sur como alternativa cognitiva

M. Sc. Luis Felipe García Soto[17]

Introducción

La formulación de una propuesta de "Epistemología desde el Sur", tal y como el que hace Boaventura de Sousa, representa un aporte novedoso al debates contemporáneo sobre las ciencias y la epistemología. Progresivamente, se han ido asentando en los debates académicos posturas cada vez más proclives al cuestionamiento crítico de todo el contexto determinante de cada disciplina aceptada en la academia moderna. La visión de De Sousa se fundamenta en estas discusiones. Se inserta en estos debates con la perspectiva de muchos años de avance en el cuestionamiento de los modelos clásicos de las ciencias.

La crítica, tal y como se plantea este autor al interior de la Epistemología del Sur, tiene como objetivo general al menos lograr un marco de justicia teórica y epistemológica que, por razones de poder y dominación, les fue negada a los pueblos dominados durante la modernidad. Este ajuste teórico permitirá, supuestamente, no solo una reubicación de las ideas asociadas al paradigma moderno, sino un bagaje teórico que habilitará al sujeto político dominado para analizar su situación y sus condicionamientos, sin sentirse en desventaja comparativa con el sujeto real construido desde los centros hegemónicos del poder. Para explorar esta propuesta, en este artículo se abordará, en un primer momento, la evolución histórica del paradigma moderno, así como los otros presupuestos fundamentales que han permitido el surgimiento de una propuesta de una Epistemología del Sur, para después tratar directamente las categorías y problemas principales del proyecto epistemológico del autor portugués.

17 Profesor, instructor del Departamento de Filosofía de Ciencia Naturales y Matemáticas de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de la Habana.

La crisis del paradigma moderno como fundamento de la Epistemología del Sur

Las transformaciones y crisis a las que se ha visto sometida la ciencia moderna son un presupuesto indispensable para la emergencia de una Epistemología del Sur. La ciencia moderna enfrenta una profunda transformación hace ya mucho tiempo. Sería más preciso afirmar que el proceso mismo de constitución de la ciencia ha sido un proceso de crisis y cambios constantes. Sin embargo, por factores no solamente inherentes al discurso explicativo de cada una de las ciencias, a mediados del siglo XIX se comenzó a erigir y fortalecer un nuevo paradigma de ciencia sobre el cual se asentó la reflexión epistemológica. Si el siglo XIX fue dominado por un afán de especialización y de creación de nuevas disciplinas científicas, en el siglo XX, los efectos sociohistóricos de semejante proceso y los argumentos internos del fundamento teórico de estas ciencias comenzaron a enfrentar resistencias y cuestionamientos cada vez más profundos (Delgado, 1999, p. 64).

La idea de un paradigma moderno, o al menos, del paradigma que dominó de forma efectiva la academia occidental moderna, se asienta en este período histórico. Su éxito va respaldado no solo por la aplicación inmediata y efectiva en el campo técnico de cada uno de sus descubrimientos, sino por la expansión geopolítica de Europa y los Estados Unidos, que reforzaban la pretensión de validez de esta nueva forma de racionalidad con elementos metateóricos indiscutiblemente influyentes.

Uno de los rasgos más prominentes del modo dominante de hacer ciencia en Occidente es la férrea división disciplinar sobre la que se erige, además de estar sustentado en una relación sujeto-objeto determinada por la unidireccionalidad de la relación cognoscitiva, así como por el carácter determinista de la concepción del mundo que predominaba en los círculos científicos.

La comprensión de esta misma relación entre el sujeto y el objeto sufrió una polarización, siguiendo la tendencia de la entronización de la razón autosuficiente, mientras que el criterio de saber siguió un modelo fundamentado, como dice Delgado, en las "generalizaciones

provenientes de las matemáticas, la geometría y la lógica, y se expresó como método racional de intelección y [método] experimental de manipulación. Método este que fue construido como racionalización del modo objetual de relación del hombre con el mundo" (Delgado, 2007) y que constituyó el criterio por el cual se medía la cientificidad de una disciplina en la academia moderna.

La división disciplinar se manifestó de manera más evidente en la separación entre ciencias sociales y ciencias naturales. La especialización, amparada en dicha división, fue crucial para la profundización en las especificidades de cada objeto natural. Este proceso había comenzado desde el Renacimiento, cuando se desgajaron de la filosofía después cada una de las áreas del saber específico. La crítica que después se ha realizado a esta no puede, sin embargo, obviar el papel positivo que desempeñó en su momento en el progreso de la ciencia, puesto que, como Steffan Collini señala, esta división "es la precondición del progreso intelectual, y representa a menudo un impresionante refinamiento de los conceptos y las técnicas" (citado en Snow, 2012, p. 56), aspecto en el que coincide con Engels (1973, p. 31). Sin embargo, el verdadero reto al que se enfrentó la ciencia fue la institucionalización de estas divisiones disciplinares durante los siglos XIX y XX. Ese proceso, que comenzó de manera efectiva a mediados del siglo XIX, derivó en una profunda división entre diferentes áreas de estudio.

A este fenómeno lo denominó C. P. Snow, en 1959, las "dos culturas", cuando trató de dilucidar el alcance antropológico de la separación entre intelectuales y científicos. Aunque el académico inglés tenía como objetivo la crítica del ambiente intelectual inglés en su época (Snow, 2012, p. 64) es posible hacer extensivo el análisis al mundo occidental en general. La consecuencia más nefasta de la separación entre una cultura literaria y una cultura científica era la falta de comunicación y la creencia nefasta en la omnipotencia y superioridad de un área sobre otra, más derivada de cuestiones externas que de la misma naturaleza del objeto investigado. Esta consecuencia, para Snow, reflejaba una tendencia negativa que se había acentuado con el tiempo tanto del lado de las ciencias naturales como de las humanidades. Las ciencias naturales tampoco podían, a pesar de su éxito, re-

clamar validez absoluta puesto que "tenía que ser asimilada y ser parte de toda nuestra experiencia mental, y ser usada naturalmente como el resto" (Snow, 2012, p. 91).

Esa falta de reflexividad en las ciencias se hizo más patente aun, cuando bajo los impulsos del positivismo, la filosofía —antaño ocupada de la reflexión meta-teórica y totalizadora de la experiencia humana— fuera relegada al basurero de la historia. La forma que adoptan los centros de producción científica en la modernidad, las universidades, sobre todo a partir del modelo Von Humboldt (Collini, p. 28), están orientados a la predilección por las disciplinas que tuvieran un objeto físico, verificable o cuantificable o que, como la sociología o la psicología, adoptaran metodologías afines con el criterio de verificabilidad predominante.

En Alemania ese fue el factor determinante, como Frederick Beiser señala, de la lucha entre diferentes disciplinas emergentes, como la mencionada psicología y la filosofía, representada por el idealismo. Esto, debido al aseguramiento del financiamiento necesario para su correcto funcionamiento. En palabras del filósofo norteamericano: "para recibir financiamiento, una facultad tenía que demostrar que su disciplina era legítima, que tenía sus propios métodos científicos", y que ocupaba un lugar necesario en la división del trabajo académico" (Beiser, 2014, p. 18). Este modelo de universidad se expandió, por fuerza de la efectividad y el prestigio de los científicos alemanes, a todos los sistemas de educación superior de las principales potencias, particularmente Inglaterra y los Estados Unidos (Beiser, 2014, p. 19), promoviendo así un modo específico de hacer ciencia.

La idea misma de paradigma aparece como parte de la crítica a la que la generación de la segunda posguerra va a someter al período histórico anterior y a la forma de conocimiento a ella asociada. El discurso dominante en la academia se había afianzado amparándose en la idea de la superioridad manifiesta de su instrumental y su efectividad en comparación con las formas de conocimiento e interacción con la naturaleza previos a la modernidad. La historicidad de la racionalidad científica contaba como una bitácora de los éxitos y una salida progresiva del oscurantismo, pero no contemplaba el carácter histórico que su propia praxis entrañaba. Por lo tanto, la introducción de la idea de cambio de paradigma por parte de Thomas Kuhn, en 1961,

representó un cambio cualitativo en la forma en que se reflexionaba sobre la historicidad de la racionalidad científica en Occidente.

En su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 2004), el filósofo de la ciencia norteamericano abordó de manera revolucionaria el problema del cambio entre paradigmas científicos y abrió un nuevo capítulo en la historia de la filosofía de la ciencia, vinculándola de forma radical a la historia. La introducción de una perspectiva histórica en el estudio de la evolución de la ciencia fue una innovación de un valor incalculable en la epistemología del siglo XX. El concepto novedoso que introdujo Thomas Kuhn en la filosofía de la ciencia fue, indudablemente, el de paradigma. Este término, que adquiere en la obra del epistemólogo una connotación especial, es fundamental para comprender la epistemología contemporánea, incluida la epistemología del Sur de Boaventura de Sousa.

Paradigma, según el epistemólogo, es un término que designa a "realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (Kuhn, 2004, p. 12). El hecho de que el análisis recaiga sobre el paradigma newtoniano de la física moderna o en los paradigmas científicos dominantes en la academia resulta una crítica a la noción misma de "ciencia normal", al circunscribir el modo de hacer ciencia en este paradigma a una temporalidad específica. Ciencia normal significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior (Kuhn, 2004, p. 32). La ciencia normal a la que se refiere Kuhn, y que, partiendo de su análisis, va a ser criticada después de los años 60 del siglo pasado es la noción de ciencia antes mencionada.

La crítica al carácter ahistórico que las ciencias reclamaban para sí no fue el único aspecto de la práctica científica revisado por la epistemología en el siglo XX. Al interior mismo de las ciencias naturales se estaban operando cambios específicos en la comprensión de la relación cognoscitiva que las determinaban. Un claro ejemplo de ello es la idea de la referencialidad absoluta del sujeto o el objeto, que fueron cuestionadas desde los postulados de la relatividad, así como el determinismo, típico de la ciencia newtoniana, que fue sometido a

una severa crisis desde el nuevo enfoque cuántico. Sin embargo, las consecuencias del devenir interno de esas teorías, sobre todo físicas, confluyeron con un cambio de enfoque generalizado en las ciencias, que irradió su espíritu revolucionario hacia todas las áreas del saber.

La ruptura revolucionaria la representaron, de manera determinante, la teoría de sistemas —propuesta primero por Bertalanffy— y los principios de la cibernética de Von Foester, que concretaron en el plano epistemológico la transformación que se estaba manifestando ya en muchas áreas específicas del quehacer científico. La ruptura va estar signada no solo por una búsqueda de nuevos principios fundacionales para la comprensión del funcionamiento del universo y de la actividad del hombre en él, sino que va a estar abocada a una reconfiguración del espacio mismo de la actividad científica. Esto conllevó, por lo tanto, a la reconceptualización de la división misma de las ciencias y el problema de la comunicación entre saberes, cuyo objeto común, el hombre y la naturaleza, aparecían como separados por virtud de principios organizativos.

Los descubrimientos y avances registrados en las ciencias en la segunda mitad del siglo XX corroboran precisamente el cambio de enfoque en la cuestión de la división entre las "dos culturas". De Sousa identifica en esta evolución una tendencia a acercarse a las ciencias sociales, presente en las ciencias naturales (Bertalanffy, 1986, p. 32; De Sousa, 2009, p. 46). Esta tendencia es completamente opuesta a la que primó durante el dominio positivista en la academia (De Sousa, 2009, p. 45), que persistía en la férrea separación metodológica entre las ciencias naturales y sociales, mientras que reafirmaba la primacía científica de las primeras.

La crisis del paradigma dominante la sitúa De Sousa en la evolución teórica de las ciencias, que ha conllevado la erosión de la confianza epistemológica sobre la que se asentó la ciencia normativa moderna. Sin embargo, desde la irrupción de la mecánica cuántica y de la teoría de la relatividad, se ha producido un progresivo abandono de marcos de referencialidad absolutos en la ciencia naturales, buscando simultáneamente horizontes explicativos más orientados a la relacionalidad del conocimiento que a la afirmación positiva del dato.

Las propuestas de una autopoiesis de Maturana (Maturana y Varela, 1998) y las teorías de Prigogine, entre otros, confirman la

inclinación de los científicos a buscar en las ciencias sociales marcos de validación y referencia para la naturaleza. Dicha búsqueda reafirmó la especialización de las ciencias en la academia moderna. Aunque contribuyó innegablemente a la profundización del conocimiento de cada objeto natural particular, perdió la perspectiva general y teórica que reconectara los resultados de una disciplina con otra. A diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX y comienzos del XX, cuando las ciencias sociales en germen trataban de orientarse según el modelo funcional de la física y otras ciencias naturales, los científicos —en la posmodernidad— rescatan de las ciencias sociales fundamentos teóricos valiosos para la producción de un conocimiento científico, no solo riguroso, sino también holístico. Esta tendencia no está impulsada por la superioridad de las ciencias sociales, puesto que la revolución paradigmática del siglo XX empezó en la física, sino por la emergencia de la transdiciplinariedad como alternativa.

La transdiciplinariedad, que emerge en el marco de los nuevos enfoques epistemológicos (Nicolescu, 1996), incita también a considerar que la vieja división disciplinar es uno de los elementos que más sufre en la transición paradigmática. La permeabilidad de las fronteras de las ciencias, tanto sociales como naturales, diluye las diferencias asentadas en el siglo XX. Sin embargo, es notable que, De Sousa, al analizar esta transición paradigmática, a pesar de insistir en partir desde la imaginación sociológica, referencia solamente ejemplos de científicos, que él llama científicos filósofos que realizan esta crítica interna a la ciencia. El carácter catalizador que le otorga el sociólogo portugués a las ciencias sociales, reproduce un papel pasivo de estas en la relación entre los dos campos científicos.

Dentro de los nuevos análisis que surgieron a partir de las críticas al paradigma moderno, dos obras son cruciales para la Epistemología del Sur: la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (Freire, 2005) y *La sociología* de Orlando Fals Borda (Fals, 2015). En el diálogo del sociólogo portugués con estas dos teorías, se puede encontrar otro principio fundacional de la propuesta epistemológica de este. En el pensamiento de estos dos autores se encuentra también la más clara influencia de la dialéctica marxista en la obra de Boaventura de Sousa. Dado que esta influencia es importante, pero es asumida por estos dos filtros, es conveniente comprender en qué medida la Investigación

Acción Participante (IAP) de Orlando Fals y la pedagogía de Paulo Freire contribuyen a la formación de una noción de objetividad fundacional para la Epistemología del Sur.

Estos dos autores parten del fundamento hegeliano-marxista de la relación sujeto-objeto, para realizar una crítica muy pertinente a la forma de comprender la sociología, la pedagogía y la política en la modernidad. Para el autor la necesidad de lograr una visión plural, de reconstituir el mundo del conocimiento, de la experiencia, "subjetiva" y "objetiva" como un "pluriverso", parte del rechazo de la asunción de que "la objetividad del mundo puede ser captada solo por una experiencia" y no por la "diversidad de las experiencias del mundo".

Es en la obra de Freire donde De Sousa encuentra una revalorización de la experiencia que a él le resulta crucial para la reconstrucción de una epistemología desde el sur global. Freire plantea una revolución pedagógica, partiendo de la necesidad de reconocer que la ignorancia que se le adjudica a los pobres y campesinos es solo la ignorancia de un tipo específico de saber, pero no el salvajismo que aducen los explotadores. En la pedagogía del oprimido hay un fuerte llamado a repensar la relación entre el docente y el estudiante, que debe ser clave para cualquier movimiento liberador, y que, de manera manifiesta, implica un cambio de actitud entre los movimientos políticos y el pueblo al que representan.

La Epistemología del Sur: conceptos fundamentales

El sur global, como antagonista directo del Norte, es la primera categoría notable de la Epistemología del Sur. El Sur, como clasificación geopolítica, es para él "el sur global, creado por la expansión colonial de Europa" (De Sousa Santos, 2009, p. 348). El Sur es también una metáfora de todos los oprimidos, de los excluidos (De Sousa Santos, 2009, p. 339). Sin embargo, el Sur se refiere de manera específica a una categoría forjada en el campo de las relaciones internacionales, que ha sido aceptada y reformulada por el discurso crítico de la contemporaneidad.

La definición geopolítica del sur global es un asunto omnipresente en la reflexión filosófica poscolonial y altermundista. La misma

pléyade de tendencias, tales como la Epistemología del Sur, asumen en su propia denominación la existencia y representación de un Sur, que necesita ser acertadamente definido para que el proyecto mismo tenga sentido. El uso del Sur puede remitirnos a una determinación puramente geográfica. Sin embargo, tal y como Boaventura De Sousa afirma correctamente, constreñir esta categoría a una cuestión cartográfica, reduce el mensaje que está implícito en su definición. La noción de Sur, en boga a partir de los años 90 del siglo pasado, justo cuando De Sousa comienza a utilizarla (Barreto, 2014, p. 400), constituye la traducción postsoviética de la categoría del tercer mundo.

Durante la Guerra Fría, la estructura geopolítica del mundo variaba según el sujeto que clasificara (ya fuera Mao o la OTAN), pero la división en tres "mundos" era común a casi todas las clasificaciones. El primer mundo estaba constituido por las potencias industrializadas y las antiguas metrópolis coloniales, mientras que el segundo mundo estaba compuesto por los países alineados con la Unión Soviética y en vías de construcción del socialismo. El tercer mundo, por su parte, englobaba toda la realidad política externa a estos dos polos (Mcmahon, 2003, p. 119). El uso de otro tipo de términos, tales como "países en vías de desarrollo", trataban en fin de cuentas con el mismo fenómeno: naciones generalmente recién liberadas en la oleada anticolonialista de los años 60 que aún no definían cual era el modelo civilizatorio elegido, o al menos no intervenían en el conflicto entre los modelos occidental euroamericano y el socialista soviético (Braveboy-Wagner, 2009, p. 2).

El desmantelamiento del campo socialista y la caída de la URSS en 1991 representó para la geografía política el reto de reconstruir el mapa geopolítico del mundo. Jacqueline Braveboy-Wagner define la situación de la siguiente manera: "El desvanecimiento del término tercer mundo puede ser datado en los cambios globales de los años 1990 que eliminaron al segundo mundo como un concepto analítico" (Braveboy-Wagner, 2009, p. 3). Ante la ausencia evidente de un segundo mundo, el antagonismo que surgía era entre el mundo poscolonial empobrecido y el primer mundo desarrollado.

La contradicción en la especificidad de la estructura interna del Sur, que podría ser resuelta por alguna alusión a la división clasista, en la Epistemología del Sur se resuelve por medio de una metáfora, la

contraposición que surge de las líneas planteadas en esta nueva propuesta son entre el "sur del sur y el norte del sur y entre el sur del norte y el norte del norte" (De Sousa, 2009, p. 355). De ahí se deduce la más notable de las incongruencias en la noción del sur global, el hecho de que, a pesar de ser una definición elaborada cuidadosamente para representar las luchas sociales en el contexto de la unipolaridad del espectro geopolítico, mistifica los antagonismos al interior de las naciones del tercer mundo. Ciertamente De Sousa apunta con esta metáfora a las contradicciones internas entre las élites del norte y las del sur, pero esta mención, más que una simple denotación, merecería, incluso en un estudio de fundamentos —tal y como el que él propone—, una mirada a la dialéctica de clases sociales. Esta brindaría un marco menos abstracto para definir las relaciones del sur y el norte, por lo que —en este sentido— la Epistemología del Sur sigue la tendencia marcada por las teorías altermundistas postsoviéticas de apelar a una división norte-sur, que fuera del marco de la dialéctica de estados, no tiene un valor analítico explícito.

Este sur global que la Epistemología del Sur presopone es, por tanto, en líneas generales, el universo cultural que, tras el período de dominio colonial, quedó más allá de lo que De Sousa define como "línea abismal". Pensar en líneas abismales es característico de la modernidad, según De Sousa, y esto consiste en que el pensamiento "sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de estas [*sic*]" (De Sousa, 2014, p. 22). Este pensamiento abismal se ha distinguido por insistir en la producción de lo no existente. En un plano epistemológico, De Sousa considera que el pensamiento abismal le ha concedido "a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología" (De Sousa, 2009, p. 162).

Esta distinción fundamental se deriva de la división del mundo por los espacios colonizados y metropolitanos. El espacio del mundo colonial queda marcado por el desorden y por la ausencia de un discurso realmente coherente que incluya las visiones y saberes de los que están situados al otro lado de la "línea abismal". En ese otro lado solo hay "un conocimiento real"; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría

de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas (De Sousa, 2009, p. 163).

Ante el problema que representa el pensamiento abismal, De Sousa propone un pensamiento postabismal, que dé cuenta de la injusticia política y epistémica que ocurre en el mundo y que reclame que "los derechos de los ciudadanos no estarán asegurados mientras que los no ciudadanos continúen siendo tratados como subhumanos" (De Sousa, 2009, p. 181). Este pensamiento postabismal presupone la diversidad epistemológica del mundo como una fortaleza, y además plantea salir de los esquemas del pensamiento europeo moderno para la búsqueda de un nuevo aprendizaje "desde el sur a través de una epistemología del sur" (De Sousa, 2009, p. 182).

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias constituyen el núcleo de la propuesta de Boaventura De Sousa para el planteamiento de este pensamiento postabismal. De Sousa concluye que la Epistemología del Sur debe intentar resolver el problema del sur geopolítico como víctima no solo de una explotación política y económica, sino también de una deliberada exclusión epistemológica. La producción y fundamentación de ideas en el norte, que han revolucionado las ciencias y las cosmovisiones en la modernidad, han servido también, a fin de cuentas, como la maquinaria de reproducción de un modo de pensar excluyente, de una epistemología cuyo rasgo distintivo, según De Sousa, es servir precisamente como herramienta de justificación de la dominación.

La crítica del autor está en consonancia con lo que él denomina posmodernismo de oposición (De Sousa, 2009, p. 10), que, a pesar de declararse más radical, comparte, con la corriente general del pensamiento posmoderno, un rasgo evidente: la intención —como asegura Stuart Sim— de "hallar una justificación teórica —en la ciencia y en otros aspectos— para un escepticismo que vemos que permea la cultura occidental" (Sim, 2001, p. 146). Este escepticismo, en el caso de la Epistemología del Sur, va dirigido hacia las formas en que la modernidad ha producido la exclusión de otros saberes. La exclusión de otras formas de experiencias históricas premodernas es considerada, por esta epistemología del norte, como formas no válidas de saberes, y, por tanto, cualitativamente inferiores a las propuestas emitidas por el norte.

Ante esta problemática, se revela cómo la nueva sociología de las ausencias opera un redescubrimiento de esos saberes ignorados, y mientras se somete a crítica el valor universal de los postulados de los saberes del norte, al mismo tiempo, se visibilizan las formas de conocimiento de los sujetos colectivos oprimidos en el sur. La relación de la sociología de las ausencias con el panorama geopolítico universal queda más explícitamente expresada por De Sousa en la siguiente cita, que caracteriza la pertinencia de una epistemología del sur:

> La política dominante se vuelve epistemológica cuando es capaz de hacer un reclamo creíble de que solo el conocimiento válido disponible es el que ratifica su propio dominio. En tal Zeitgeist epocal, me parece que la forma de salir de este *impasse* tiene como premisa la emergencia de una nueva epistemología que es explícitamente política. Esto significa que la reconstrucción o reinvención de la política confrontacional requiere una transformación epistemológica (De Sousa, 2018, p. VII).

La Epistemología del Sur requiere de la sociología de las ausencias en la medida en que esta última rescata la línea de demarcación por la cual se distinguen los saberes que deben ser rescatados, visibilizados y puestos a dialogar con la ciencia occidental. El cambio paradigmático parte necesariamente de una nueva forma de representación y racionalidad. De Sousa afirma de forma categórica que "es necesario proponer un modelo diferente de racionalidad" (De Sousa, 2009, p. 99), idea que está en consonancia con su defensa de una transición paradigmática.

El rescate que De Sousa propone es el de la experiencia excluida de los habitantes del sur. Esta idea tiene como premisa la expansión del presente y la contracción del futuro, revirtiendo así el orden normalizado, puesto que la "característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, contraer el presente y, por otro, expandir el futuro" (De Sousa, 2006, p. 67).

De Sousa recurre a un criterio totalizador de la experiencia cognoscitiva de Occidente, para categorizar el tipo de racionalidad allí impuesta. Para él, toda la razón occidental cumple los criterios de la *razón indolente*, a la que opone una razón cosmopolita. La indolencia de la razón occidental se manifiesta de cuatro formas, todas referidas

a la postura que se adopta en cada una de ellas ante el problema moderno de la relación del sujeto y el objeto. La primera de estas, *la razón impotente*, ejemplificada por el realismo y el determinismo, se caracteriza por pensar "que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma" (De Sousa, 2009, p. 101). La segunda, la *razón arrogante*, típica del libre arbitrio y el constructivismo (De Sousa, 2009, p. 103) que se limita a la inactividad, porque "se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad" (De Sousa, 2009, p. 101).

Las otras dos formas de la razón indolente descritas por De Sousa son las formas que él critica con más fuerza. La *razón metonímica*, que es la forma de racionalidad imperante, distinguida por el dualismo y el reduccionismo, que se reivindica como la única forma de racionalidad al ignorar, por tanto, otras racionalidades. Por último, la *razón proléptica*, que está operante en la noción de progreso y en el evolucionismo, resultan, para De Sousa, de la expansión ilimitada del futuro.

La racionalidad occidental, para De Sousa, se ha fundado sobre una jerarquía impuesta por los cambios producidos por la expansión del modo de producción capitalista, y se sirve de manera conspicua de la dicotomía, que es una de las formas más comunes de la razón metonímica. Partiendo de la totalización de la experiencia, la razón metonímica ha procedido a cimentar las jerarquías políticas reales en el conocimiento, por medio de la exclusión radical de lo subordinado, de lo colonial del área racional.

Aunque esta razón metonímica se presenta como exhaustiva, realmente solo es una forma truncada de la racionalidad oriental de la que surge originalmente. Sin embargo, ante la totalidad oriental, la respuesta limitada de la razón occidental es la razón metonímica y la proléptica. Ambas consisten en un alejamiento de la tradición original más completa, y, por ello, "Occidente, consciente de su excentricidad con respecto a tal matriz, recupera de ella apenas lo que puede favorecer la expansión del capitalismo" (De Sousa, 2009, p. 105).

Esta razón metonímica logró imponerse solo por la violencia de la expansión de Occidente y por la fuerza de su eficacia. No involucró en este proceso ninguna forma de justificación racional de su propia superioridad, y al hacer esto sentenciaba necesariamente a la comprensión del mundo que de ella surgía. Como afirma De Sousa, "Fundada

en la razón metonímica, la transformación del mundo no puede ser acompañada por una adecuada comprensión del mundo" (De Sousa, 2009, p. 106).

Para contrarrestar este efecto de contracción del presente, De Sousa propone poner de manifiesto, en primer lugar, la heterogeneidad al interior de las totalidades. Además, propone desestimar las dicotomías, típicas del pensamiento del norte, tales como norte/sur u occidente/oriente. Solo en estas coordenadas teóricas es que entra la idea de la sociología de las ausencias, que para el autor suponen "una investigación que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe" (De Sousa, 2009, p. 109). Ya sea por la clasificación social, o por la cultura del tiempo lineal y teleológico, la razón metonímica genera a muchas experiencias como no existentes.

La generación de esos conocimientos como no existentes es, para De Sousa, natural a la razón metonímica, y, además, la causa principal del desperdicio de toda la experiencia social, que es considerada ignorante, local o improductiva. La sociología de las ausencias, viene a fungir como la encargada de que "esas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción, y por esa vía, se tornen presentes" (De Souss, 2006, p. 77).

En este segundo aspecto, De Sousa intenta sustituir las monoculturas típicas de la razón metonímica por ecologías. El concepto de ecología, no es explicado por el autor, más bien lo contrapone a las dualidades generadas por el pensamiento moderno (De Sousa, 2012, p. 24). Esta definición, que en el fondo no aclara nada, lo lleva al replanteamiento de ecologías como nuevas articulaciones que sirvan de alternativa a las lógicas antes enunciadas.

Es indispensable en este análisis comprender el lugar que ocupa el colonialismo como concepto clave, en el análisis de la sociologías de De Sousa. En primer lugar, el colonialismo, dentro de esa tensa dialéctica del conocimiento-emancipación en la que lo ubica De Sousa, no se corresponde con el colonialismo histórico propiamente dicho. La definición del colonialismo por objetivación del otro implica la ampliación desmedida del campo semántico del término colonialis-

mo. En vez de designar una política de poblamiento y asimilación, o una política de expansión territorial y factorías comerciales, como cabría esperar del análisis del colonialismo histórico, esta definición de De Sousa puede aplicarse a relaciones sociales totalmente ajenas a los procesos históricos reales.

Por consiguiente, la relación entre el hombre y la mujer, no solo en la cultura occidental, sino también en las sociedades no occidentales, donde la mujer puede ser objeto de una transacción comercial, podría constituir —siguiendo la definición anterior— una relación colonial. Incluso, la relación entre el estudiante y el profesor, en la que el estudiante es representado como el agente pasivo, objeto de labor pedagógica, sería una relación también colonial. De Sousa lo expresa claramente en el siguiente pasaje: "en lo posmoderno de oposición el colonialismo está aún presente en el modo como concibo las subjetividades capaces de llevar a cabo la transición paradigmática en el dominio social y político" (De Sousa, 2009, p. 175).

De esta manera, no se puede afirmar que la objetivación del otro sea moralmente o desde el punto de vista lógico correcta, si se explora en toda su profundidad. Tanto la relación entre el colono y el nativo, como la de la mujer y el hombre, o la del estudiante y el profesor, son y, deben ser, objeto de transformaciones constantes, dentro del marco de expectativas generales que se generan en las sociedades modernas. Sin embargo, desviar la relación específicamente colonial hacia el terreno de la psicología no es una simple resignificación de lo colonial; por el contrario, al ampliarse su campo de acción, queda borrada la diferencia específica que constituye al colonialismo histórico moderno como un proceso realmente distintivo y único, que no permite discernir la auténtica evaluación de la gravedad y culpabilidad de los crímenes históricos reales.

Los problemas que se notan de manera evidente, en lo que al concepto de colonial respecta en la Epistemología del Sur, son consecuencia, en buena medida, de los puntos que comparte su autor con las otras variantes del posmodernismo, y en particular, con los estudios poscoloniales. De Sousa, de manera incongruente, se identifica con la noción de colonialidad de saber y poder (De Sousa, 2009, p. 351) que propone Aníbal Quijano, aunque colonialidad en este autor, tal

y como aclara en *Colonialidad del poder y clasificación social* se remite a una "imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder [capitalista]" (Quijano, 2014, p. 285).

Aunque los estudios poscoloniales no asuman una definición concreta de lo colonial, y se confunda en un mismo término diferentes tipos de colonia (Ashcroft, 2007, p. 41), al operar con esta definición fundamental de manera indiscriminada asumen la misma postura "metafórica" que defiende De Sousa. Ante esto, hay que precisar que los estudios poscoloniales definen la situación de lo colonial y lo poscolonial como una cuestión aún abierta, en proceso de discusión, pero generalmente no lo restringen al momento de la dominación colonial histórica, sino que lo extienden al período posterior a la independencia y, con ello, lo vinculan a la noción de neocolonialismo.

La crítica poscolonial tiene en común con la Epistemología del Sur la ambigüedad de lo colonial. Más complicado aún es que la ambigüedad en la aplicación de lo colonial como categoría transhistórica provoca problemas como los antes mencionados. En una severa crítica a Edward Said, Ahmad Aijaz explica de la siguiente manera el problema de la caracterización del colonialismo de manera difusa:

> Lo que les dio a las formas europeas de prejuicios su fuerza especial en la historia, con devastadoras consecuencias para las vidas de incontables millones de personas y se expresó en racismo totalmente eurocéntricos no fue un proceso transhistórico de obsesión ontológica y falsedad (…) sino específicamente el poder del capitalismo colonial, que entonces hizo surgir otro tipo de poderes (Ahmad, 1994, p. 184).

La crítica de Aijaz es tan válida para el poscolonialismo como para De Sousa mismo. Su noción de colonialidad, si bien trata de plantearse en términos epistemológicos, tiene consecuencias palpables para la comprensión de los procesos históricos reales. No es raro esta analogía, dado que el mismo De Sousa señala que su propuesta de reconstrucción de la emancipación social "a partir del sur y en aprendizaje con el sur provoca que lo posmoderno de oposición pueda claramente concebirse como más poscolonial que posmoderno" (De Sousa, 2009, p. 347).

Pero esta definición de colonialismo es síntoma, en la Epistemología del Sur, de una premisa no declarada; la búsqueda de reconocimiento. Es imposible no advertir que la definición de colonialismo que maneja el autor está inscrita definitivamente en las coordenadas del discurso liberal moderno. Al presentar la respuesta a la lógica de la clasificación social, el autor portugués incluye la ecología de los reconocimientos, explicando que la sociología de las ausencias

> se confronta con la Colonialidad, procurando una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales —una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos. Y sometiendo la jerarquía a la etnografía crítica (De Sousa, 2006, p. 81).

No obstante, al ser la solidaridad una piedra angular en todo el proyecto epistemológico, y, tomando en cuenta, que dicho proyecto se trata de salir de la razón indolente moderna, es contradictorio que tanto la solidaridad, tal y como la define De Sousa, como algunas de las ecologías —antídotos específicos a los vicios teóricos de la modernidad— estén anclados en la necesidad de reconocimiento. Este reclamo no es injusto, solo que se contradice con la premisa, también declarada, de salirse de los esquemas exclusivamente modernos. De hecho, la lucha por el reconocimiento está inscrita en una lógica moderna, la del fin de la historia.

El más famoso propugnador de la idea del fin de la historia en los últimos años fue Francis Fukuyama. El filósofo norteamericano afirmó la llegada del fin de la historia como proceso de lucha y la victoria final del liberalismo, como ideología. Semejante tesis le significó innumerables críticas, desde diferentes posicionamientos políticos, pero sobre todo desde la izquierda. El fukuyamaísmo representó, para los marxistas, la mayor muestra de arrogancia del liberalismo, que tras presenciar la caída del bloque euro-soviético, anunciaba, por medio de este vocero, su triunfo universal. A pesar de las notorias incongruencias de las predicciones de Fukuyama con el panorama geopolítico de principios del siglo XXI, así como sus diatribas contra el marxismo, su pronóstico encuentra cierto eco en la propuesta de Boaventura De Sousa.

De Sousa, no reconoce premisa común con Fukuyama. Su rechazo, de hecho, lo manifiesta expresamente en el siguiente pasaje:

> la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada. De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin y otras semejantes (De Sousa, 2009, p. 99).

Sin embargo, el problema del reconocimiento es algo que, tanto Fukuyama como el filósofo que le aporta casi todas sus premisas teóricas, Alexandre Kojeve, señalan como rasgos realmente específicos del liberalismo en su etapa más reciente. De hecho, aunque las críticas al fukuyamaísmo fueran bien fundamentadas en lo político, lo cierto es que el autor norteamericano hace recaer en la búsqueda de reconocimiento, y, por tanto, en la noción de derecho, buena parte del peso de su reflexión, que, aunque incorrecta, se basa en una premisa moderna que De Sousa no deja de cumplir.

Esta búsqueda de reconocimiento es la que sustituye, a juicio de Fukuyama, las luchas económicas, en el escenario posmoderno. La lucha por el thymos ("reconocimiento" o dignidad según Platón) es el núcleo de las reinvidicaciones en el escenario del fin de la historia, todas estas ancladas en las identidades culturales. En su reciente libro *Identidad. La demanda de la dignidad y las políticas del resentimiento* (2019), el mismo Fukuyama asocia las luchas reinvindicativas —tal y como las que respalda De Sousa— al fin de la historia, es decir, al triunfo definitivo del liberalismo.

Por lo tanto, no es extraño que De Sousa rechace la identificación que hace Frederic Jameson del posmodernismo como lógica del capitalismo tardío (De Sousa, 2009, p. 343), puesto que eso supondría que varios de estos rasgos mencionados en la Epistemología del Sur, más que representar una postura antitética al capitalismo, constituya una salida alternativa al paradigma epistemológico moderno, cumpliendo con las tendencias generales del pensamiento posmoderno inscrito en los marcos de la ideología liberal.

Las ecologías de los saberes son tan solo el primer paso, propuesto en la Epistemología del Sur, hacia un establecimiento efectivo de un

nuevo paradigma. Por ello, de la crítica en la sociología de las ausencias es solo la fase negativa de un proyecto a gran escala. La parte propositiva de la Epistemología del Sur comienza precisamente a partir de que el trabajo de sustitución de las lógicas de la razón metonímica por las ecologías ya se ha planteado. Esta segunda parte del trabajo, centrado en la labor de traducción, tal y como la llama el sociólogo, es, en particular, axial para toda la parte positiva del proyecto de De Sousa, y resulta fundamental comprender la contradicción inherente a esta parte del proyecto de una Epistemología del Sur.

El comienzo del trabajo de traducción, que se concatena con la nueva propuesta de diálogo intercultural, comienza para De Sousa con una crítica al falso universalismo europeo. El autor portugués aclara que la hermenéutica diatópica, herramienta teórica principal en la fase preparatoria de la traducción, "parte de la idea de que todas las culturas son incompletas, y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y la confrontación con otras culturas" (De Sousa Santos, 2006, p. 94). Esta nota implica que el diálogo es crucial para la mejora de las culturas. También cuando trata, de manera ejemplar, la propuesta de Gandhi de Swadeshi, como espíritu de reciprocidad (De Sousa, 2009, p. 93), deja sin aclarar cuál es el criterio de comparación. La mejora de cada cultura, según Gandhi, o según De Sousa, se opera según un criterio no aclarado.

El argumento de que la cultura eurocéntrica es la única que presume de universalidad es bastante débil, considerando que ninguna comunidad humana, al menos de las que recurrentemente menciona De Sousa, ha generado criterios de limitación a sus propias cosmovisiones. El mismo De Sousa, sumándose al criterio de Shiv Vishvanathan, reconoce como un problema mantener la imaginación democrática moderna (sic) mientras se busca en las culturas particulares elementos enriquecedores (De Sousa, 2009, p. 139). Pero, ¿Qué es enriquecedor? ¿Qué puede representar un *impasse* en ese diálogo? Ante una contradicción flagrante, como, por ejemplo, los derechos de la mujer. ¿Qué tradición debe ceder en el diálogo, la moderna, o la tradicional? Preguntas sin respuestas todas estas que el autor resuelve saltando hacia la traducción entre distintos agentes sociales.

La conexión entre distintas luchas, según Boaventura de Sousa, es crucial para el logro de cualquier éxito democrático. Es la capacidad de

constituirse en red lo que define el potencial contra-hegemónico de un movimiento, "la capacidad de articulación con otros movimientos" (De Sousa, 2006, p. 96). Los criterios de demarcación en el diálogo son ignorados y ante la posibilidad de estas articulaciones y las contradicciones entre los movimientos, De Sousa pregunta:

> ¿Qué hay de común entre el presupuesto participativo, hoy en práctica en numerosas ciudades latinoamericanas, la planificación democrática participativa de los panchayats en Kerala y Bengala Occidental en la India y las formas de autogobierno de los pueblos indígenas en las Américas, Australia o Nueva Zelanda? ¿Qué pueden aprender uno de otro? ¿En qué tipo de actividades globales contra hegemónicas pueden cooperar? (De Sousa, 2006, p. 97).

Ante estas preguntas la única respuesta propuesta deriva de la necesidad de buscar zonas de contacto entre las culturas. Pero los asuntos que las culturas ponen en diálogo o en trabajo de traducción, dependen exclusivamente de la selección que cada cultura haga de estos. En este aspecto las incertidumbres con respecto a los alcances reales de este tipo de diálogo son mayores.

La traducción es, en fin, la última fase de la alternativa planteada por De Sousa a la razón metonímica. Esta consiste en una acción que "permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto de las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias" (De Sousa, 2006, p. 136). Este tipo de procedimiento, en la forma de hermenéutica diatópica, tiene como meta "identificar preocupaciones entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan" (De Sousa, 2009, p. 137).

Excepto por el marco de la sociología de las ausencias, lo más distintivo de este trabajo de traducción es la búsqueda de un nuevo fundamento para el diálogo intercultural, que, en vista de la ausencia de una generalidad, queda sujeto a la contingencia de los interlocutores. La intención es el establecimiento de una relación de igualdad de reconocimiento entre las experiencias sociales, que prevenga la "canibalización de unas por otras" (De Sousa, 2009, p. 137).

La búsqueda de una respuesta es, de hecho, una cuestión crucial y problemática para la Epistemología del Sur. Además de las descalificaciones de los productos de la razón metonímica y el deliberado silenciamiento de los potenciales emancipatorios y revolucionarios de los avances técnicos de la civilización occidental, De Sousa no aclara, ni siquiera en el plano del derecho, en que puede consistir el fundamento de la búsqueda de alternativas. Lo más cercano a un fundamento por él propuesto es que "el trabajo de traducción se basa en un presupuesto sobre el cual debe ser creado el consenso transcultural: la teoría general de la imposibilidad de una teoría general. Sin este universalismo negativo, la traducción es un trabajo colonial, por más poscolonial que se afirme" (De Sousa, 2009, p. 144).

La negación que defiende De Sousa de la generalidad de la teoría no solo está en consonancia con la tendencia general del posmodernismo, sino que arroja algunas dudas sobre el alcance real de la Epistemología del Sur. Esta corriente teórica es susceptible de caer en lo que Wallerstein (2004) llama disciplina "ideográfica", o sea, "que se predica en la peculiaridad del fenómeno social". Lo cierto es que, lo que Wallerstein describe de esta manera, es la historia positivista del siglo XIX (Wallerstein, 2004, p. 6).

De Sousa no hace ningún otro esfuerzo por reabrir el debate sobre la generalidad, a pesar de que, como teoría, la Epistemología del Sur, está fundamentada en generalidades, tales como colonialidad, patriarcado, solidaridad, etc. El diálogo que deriva de la traducción propuesta por el sociólogo portugués adolece de una tendencia casuística extrema. Pero si su intención es comprender el mundo desde estas nuevas claves epistemológicas, más raro aún es la renuncia a cualquier generalidad, considerando que las identidades que son invocadas como potenciales agentes de traducción, es decir, *gays*, musulmanes, africanos, todos son subsumidos bajo una rúbrica general.

La necesidad de que los criterios generales del derecho, la política y la ciencia sean susceptibles de reforma es algo que se impone, pero implica más una lucha institucional que un rasgo inherente a toda generalidad. Resulta notable que, a pesar de no declararlo de esa manera, De Sousa sí asume un criterio general para su propuesta. Este criterio general le da respuesta a la coherencia que él intenta encontrar entre

los diferentes movimientos y actores sociales en el mundo contemporáneo: el enemigo.

Lo que tienen en común los zapatistas, los musulmanes, los hindúes, los movimientos de género, las culturas tradicionales africanas y los activistas antirracistas es su postura contraria y reivindicativa ante Occidente y la modernidad por este engendrada. De Sousa considera la revitalización de dicha dicotomía un paso crucial para una Epistemología del Sur coherente, y en el caso de la traducción es algo evidente. Rescatando la conocida distinción de Carl Schmitt, De Sousa explica que "para luchar contra la indiferencia en que se basa el liberalismo político, es necesario hacer revivir la dicotomía amigo-enemigo" (De Sousa, 2009, p. 91); aunque al analizar la especificidad del enemigo en *Justicia entre saberes,* el autor aclara el tipo de impacto que tiene el capitalismo neoliberal en la reconfiguración de las alternativas y del futuro, por lo que no es explícito quién es el enemigo (De Sousa, 2017, pp. 63-64).

Pero la distinción del enemigo no es suficiente, y esta, a su vez, genera una línea abismal. Particularmente peligroso es este abismo si la línea se traza, como hace De Sousa, en la concepción de los fundamentos mismo de las ideas civilizatorias comunes. Las contradicciones entre la defensa de los valores democráticos y el rechazo del universalismo se asemejan, en la Epistemología del Sur, al problema que señala Ellen Woods en el posmarxismo de la década de los 90 del siglo pasado:

> La democracia en la democracia radical, era, en todo caso, siempre profundamente ambigua. En el peor de los casos, y ante la ausencia de un fundamento social, la doctrina posmarxista de democracia radical asignaba un rol políticamente enorme a los intelectuales y sus prácticas discursivas, con implicaciones positivamente antidemocráticas (Woods, 1998, p. 12).

De esta última línea se sigue otra falla en la que Boaventura De Sousa incurre, al tratar de identificar el hipotético agente de la transformación paradigmática en el sur. La modernidad y todas sus variantes son subsumidas por De Sousa en una sola categoría: la modernidad occidental, cuyos rasgos están categorizados epistemológicamente en la sociología de las ausencias. La necesidad de precisar las determi-

naciones esenciales de cada actor en el diálogo de las Epistemologías del Sur, queda pospuesta ante la generalidad, antes mencionada del sur y el norte. De Sousa, ante el problema casuístico, no presenta una alternativa lógica real. Por el contrario, esa única generalidad es tan intrínsecamente contradictoria con el trabajo de la sociología de las emergencias, que pasa por alto la advertencia que, en lo que respecta a los análisis norte-sur, Nederveen deja bien claro: "Reconocer las diferencias geográficas e históricas de la modernidad, el capitalismo y el industrialismo es un problema, analizar sus relaciones es otro" (Nederveen, 2000, p. 135).

La solución, de haber alguna, es una reinvención de las alternativas. Lo que aún no queda esclarecido en la exposición de De Sousa es, en primer lugar, quienes son los agentes sociales, porque, aunque él señale a los indígenas, musulmanes, pueblos afrodescendientes y todos los sujetos victimizados por el colonialismo, lo más cercano a un agente real en el diálogo intercultural es difuso.

En referencia a este asunto, De Sousa concluye que "los traductores de culturas deben ser intelectuales cosmopolitas. Pueden encontrarse tanto entre los dirigentes de movimientos sociales como entre los activistas de base" (De Sousa, 2006, p. 102). Lo que llama la atención es que el peso de la traducción en vez de recaer en el oprimido implica la emergencia de un intelectual mediador. En alusión al papel de las nuevas alternativas en el escenario político contemporáneo, específicamente brasileño, De Sousa aclara que el nuevo intelectual de las luchas sociales es "un intelectual comprometido con los movimientos, que es una posición que estamos inventando y que no es heroica, porque no es ni el intelectual orgánico de Gramsci ni el pensamiento de vanguardia que teníamos" (De Sousa, 2006, p. 88).

Así como ocurre en los estudios subalternos y poscoloniales, De Sousa plantea como solución un callejón sin salida. Aunque el suyo sea un posmodernismo de oposición, reproduce una posición ambigua ante la capacidad del subalterno de ser interlocutor y agente real. Todo criterio de delimitación de la actitud y elección de los oprimidos queda mediado por la acción de intelectuales, problema que David Stoll trata como un intento, por parte de los intelectuales, de derivar autoridad moral de una fracción de las víctimas reales (Stoll, 2008). De Sousa no hace mención de las divisiones de clase al interior de

las sociedades poscoloniales. Aunque sur para él signifique metafóricamente el universo de los oprimidos por la modernidad, estas distinciones tan necesarias en los análisis históricos reales, pueden reducir las premisas epistemológicas de su propuesta a contradicciones insalvables.

Tomando en cuenta esta tendencia, aparece otra contradicción. Si el criterio es político, tal y como parece deducirse, la transformación política o social debe estar en el horizonte inmediato de la Epistemología del Sur. No obstante, tal y como lo aclara De Sousa: "Desde el punto de vista de la razón cosmopolita que aquí propongo, la tarea que tenemos delante radica tanto en identificar nuevas totalidades, adoptar otros sentidos para la transformación social, como proponer nuevas formas de pensar esas totalidades y de concebir esos sentidos" (De Sousa, 2009). La transformación es considerada tan importante —al mismo nivel o menor— como la reflexión de esta razón cosmopolita, y, en este sentido, se opone el autor abiertamente al papel del marxismo.

Como ya hemos visto, no hay un criterio específico de compatibilidad en el diálogo intercultural que se derive de esta razón cosmopolita por la propuesta. Más intrigante resulta que identifica la transformación social, y, de paso, la idea marxista de praxis, como razón transformadora, como un rasgo a superar, como las antípodas de su propia propuesta. Para De Sousa, uno de los defectos que distingue a la razón metonímica es que se fundamenta "en la idea de la transformación de lo real, pero no en la comprensión de lo real". Esta generalización de De Sousa se aplica directamente al marxismo, que constituye una de las variantes emancipatorias dentro de la modernidad. La crítica de De Sousa es, como sugiere Marcela Paula de Melo, "un golpe, aunque no muy certero, a la tesis 11 sobre Feuerbach de Marx" (Melo, 2010, p. 304). La idea de criticar la tendencia exclusivamente transformadora de lo real entra en contradicción flagrante con la distinción que él atribuye a la razón metonímica.

El problema de la crítica al marxismo implícita en la Epistemología del Sur radica en la contradicción entre los tipos de cartografías temporales que ambos dibujan. El marxismo, anclado en la noción de progreso, clasifica, para De Sousa, como uno de los productos de las lógicas coloniales de la modernidad. Específicamente la proyección

transformadora del marxismo, abocada a un futuro socialista, es sintomática de lo que De Sousa denomina razón proléptica, antes mencionada. Sin embargo, la historia, tal y como se concibe a partir de la lucha de clases en el marxismo, no es un relato triunfalista y benévolo.

Como señala Terry Eagleton, refiriéndose a la crítica posmoderna al marxismo, el hecho de que este último vea la historia "como contradictoria es frustrar el mito de que los marxistas son ingenuos devotos del progreso, una falacia que parece haberse alojado fuertemente en algunas mentes posmodemas. Es un error creer que todo gran relato es progresista" (Eagleton, 1997, p. 91).

Sin embargo, el marxismo ha seguido, según De Sousa, las líneas de la razón metonímica y proléptica. "Por eso, la transformación liberadora que él postula como necesaria no va a seguir las pautas de la acción política y el pensamiento crítico europeo" (De Sousa, 2009) y va a trascender las dicotomías de materialismo/postmaterialismo y reforma/revolución. En el primer caso, De Sousa aduce que la Epistemología del Sur propone una mirada más amplia, porque incluye en el análisis del capitalismo al colonialismo y al patriarcado, factores que no eran tomados en cuenta por la teoría crítica tradicional europea.

En este acápite, De Sousa ignora deliberadamente la evolución del marxismo, tanto en las vertientes socialdemócrata como comunista en el siglo XX. El marxismo es, de hecho, el aspecto complementario a la modernidad, que desde un inicio sirvió como búsqueda de respuestas a los problemas generados por las múltiples contradicciones reales derivadas de la contradicción entre el capital y el trabajo. Cuando Marx, en el famoso capítulo "La acumulación originaria del capital", escribe que "el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza", no está abusando de una metáfora local europea, está tomando en cuenta que los fundamentos del desarrollo del capital industrial están en "El sistema colonial, la deuda pública, la montaña de impuestos, el proteccionismo, las guerras comerciales" (Marx, 1983, p. 725).

El marxismo del siglo XX también tuvo muy en cuenta las contradicciones en la universalización de la forma mercancía y la imposición brutal de las formas capitalistas de producción en los países coloniales. Esta tendencia no solo se reflejó en los clásicos de la teoría marxista que realizaron ese trabajo crítico durante todo el siglo XX. El análisis

de la relación entre el colonialismo histórico y el capitalismo recibió mucha atención por parte de la teoría crítica. Tanto la teoría del sistema mundo de Wallerstein (Wallerstein, 2004), como los trabajos de Fernand Braudel, que no era marxista, o los teóricos de la dependencia, trabajaron la imbricación entre colonialidad histórica y capitalismo. Ruy Marini, en *Dialéctica de la dependencia*, de 1975, define la situación colonial de América de la manera siguiente: "forjada al calor de la expansión comercial promovida en el siglo XVI por el capitalismo naciente, América Latina se desarrolla en estrecha consonancia con la dinámica del capital internacional" (Marini, 2015, p. 110). La novedad, en este sentido, de la Epistemología del Sur solo puede reconocerse en la propuesta de una definición de colonialidad diferente al fenómeno histórico, y que tiene matices epistemológicos. Sin embargo, la crítica a la teoría crítica por parte de De Sousa, al menos en ese sentido, no tiene fundamento.

Está presente en esta lógica de la Epistemología del Sur dos rasgos típicos del posmodernismo, y más específicamente del posmarxismo, que, aunque son negados por su autor, saltan a la vista. En primer lugar, la renuncia a la utopía revolucionaria, o al menos a la proyección futura de un proyecto transformador real. En segundo lugar, la ausencia absoluta de compromiso específico del autor. Si las teorías del fin de la historia, como la de Fukuyama, fueron el síntoma de una ideología propia de un contexto geopolítico unipolar, la Epistemología del Sur responde a la lógica de la multipolaridad que se ha estado construyendo en el siglo XXI. La alternativa queda reducida a la búsqueda incesante de nuevos caminos para repensar el mundo desde diferentes cosmovisiones.

Conclusiones

Partiendo de una noción de sur global, determinada por el marco geopolítico de la contemporaneidad, el planteamiento de una Epistemología del Sur de De Sousa es indudablemente un proyecto con un fuerte fundamento moral. Sin embargo, la renuncia a un examen de clases sociales y el abandono de un análisis económico y político ponen en entredicho el valor de la noción geopolítica de Sur que sus-

tenta su propio análisis. La redefinición de la idea de colonialidad y la negación del carácter lógico de la generalidad sitúan también a este ante contradicciones lógicas insalvables, que tiene consecuencias directas en el despliegue efectivo de la Epistemología del Sur. Las ideas de la traducción, así como la de la enunciación de un sujeto intermediario ajeno a la relación de explotación, realizadas por De Sousa —además de su antagonismo con otras teorías revolucionarias, como el marxismo—, representan un obstáculo para la realización práctica de la propuesta, y condenan a la actual configuración de la proposición a un tratamiento teórico abstracto de problemas prácticos y a la búsqueda incesante de soluciones con un alto grado de indeterminación para estos problemas.

Bibliografía

Ahmad, A. (1994). *In Theory. Classes, Nations, Literatures.* London: Verso.

Ashcroft, B. G. Gareth y Helen Tiffin (2007). *Post-Colonial Studies. The Key Concepts.* New York: Routledge.

Barreto, J. M. (2014). Epistemologies of the South and Human Rights: Santos and the quest for Global and Cognitive Justice. *Indiana Journal of Global Legal Studies, 21*(2).

Beiser, F. C. (2014). *After Hegel: German Philosophy 1840-1900.* New Jersey: Princeton University Press.

Bertalanffy, L. V. (1986). *Teoría general de los sistemas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Braveboy-Wagner, J. A. (2009). *Institutions of the Global South.* New York: Routledge.

Collini, S.: *What are Universities for?* Londres: Penguin Book.

Delgado Díaz, C. J. (1999). El cambio de racionalidad y la matematización del saber. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia,* 1(1).

Delgado Díaz, C. J. (2007). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber.* La Habana: Félix Varela.

Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción.* Buenos Aires: Paidós.

Engels, F. (1973). *Anti-Dühring.* La Habana: Pueblo y Educación.

Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
Freire, P. (2005). *Pedagogía del Oprimido.* México: Siglo XXI Editores.
Fukuyama, F. (2019). *Identidad. Demanda de dignidad y las políticas de resentimiento.* Barcelona: Planeta.
Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas.* Argentina: Fondo de Cultura Económica.
Marini, R. M. (2015). *América Latina, dependencia y globalización*, editado por C. E. Martins. Buenos Aires: Siglo XXI.
Marx, C. (1983). *El capital* (vol.I). La Habana: Pueblo y Educación.
Maturana, H., y Varela, F. (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo.* Santiago de Chile: Universitaria.
Mcmahon, R. (2003). *Cold War. A very short introduction.* New York: Oxford University Press.
Meiksins Wood, E. (1998): *The retreat from Class. A new "True" Socialism.* New York: Verso.
Melo, M. Paula de (2010). "Boaventura de Sousa Santos e Antimarxismo: algumas notas", en *Revista HISTEDBR On-line* (39).
Nederveen, P. (2000). Globalization North and South. Representations of Uneven Development and the Interaction of Modernities. *Theory, Culture & Society,* 17.
Nicolescu, B. (1996). *Transdisciplinariedad. Un manifiesto.* París: Du Rocher.
Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología esencial de la dependencia histórico-estructural de la colonialidad/descolonialidad del poder* [editado por D. Assis Climaco]. Buenos aires: CLACSO.
Sim, S. (2001). *Post-Marxism. An intellectual history.* New York: Routledge.
Snow, C. P. (2012). *The Two Cultures.* New York: Cambridge University Press.
Sousa Santos, B. de (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura politica emancipatoria.* Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
Sousa Santos, B. de (2009). *Una Epistemología del Sur: La reinvención del conocimiento y la emancipacion social.* México: Siglo XXI.
Sousa Santos, B. de (2012). *De las dualidades a las ecologías.* La Paz: REMTE.

Sousa Santos, B. de (2017). *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio.* Madrid: Morata S.L.

Sousa Santos, B. de (2018). *The end of the cognitive empire. The coming of age of the Epistemologies of the South.* Durham: Duke University Press.

Stoll, D. (2008). Creating moral authority in Latin American Studies: John Beverley's 'neoconservative turn' and priesthood. *Journal of Latin American Cultural Studies,* 17(3).

Paraísos perdidos y presentes postcoloniales

M. Sc. Martha Celia Rodríguez Martínez[18]

Introducción

Intentar comprender la teoría postcolonial desde las claves fundamentales que arrojan los estudios sobre mitos políticos, constituye una apuesta que, si siguiera los derroteros de los postulados clásicos de esta, podría llegar a tener una excelente recepción. Esto, hay que destacar, es resultado del hecho de que, a primera vista, para la teoría postcolonial, ser pensada desde los códigos que sustenta toda comprensión sobre los mitos políticos no constituye problema teórico alguno, ya que su compromiso antimoderno o antilustrado, le hace abrazar, sin el más mínimo reparo, toda forma o comprensión del mundo que haya sido objeto directo del desprecio moderno.

Sin embargo, el mito político no solo debe ser comprendido como aquella forma intuitiva e inmediata en la que las personas aceptan y defienden ciertos ideales, que permiten su inserción en acciones políticas de masas (Sorel, 1973). El mito debe ser entendido, además, como esa misma forma que admite que el hombre subordine todas sus actitudes a una instancia ajena a él. Esto conlleva, por supuesto, a que acciones reprensibles sean realizadas en nombre de una causa superior, de un líder, de una raza, religión, o nación, sin que el individuo que las ejecuta someta a juicio la naturaleza censurable o no que pueda tener sus actitudes con los otros.

Por tanto, un examen teórico del carácter mítico presente en la dimensión política de la teoría postcolonial, debe partir no solo del reconocimiento de la función del mito político como un dispositivo fundamental en los procesos de articulación y movilización de la vida política, en general, y de los pueblos que sufrieron la dominación

18 Profesora asistente del Departamento de Filosofía, Ciencias Naturales y Matemáticas de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

colonial, en este caso particular. Este, además, debe adentrarse en el carácter problemático que está presente en la forma mítica de desplegarse la argumentativa postcolonial, pues al presentar el fenómeno colonial en una especie de bloque monolítico, que se circunscribe única y exclusivamente al europeo, termina por dejar fuera un grupo de matices importantes que muestran el carácter altamente complejo del sistema colonial.

En este sentido, entonces, este artículo, que sintetiza los resultados fundamentales de la investigación titulada "Paraísos perdidos y presentes postcoloniales"; intentará mostrar cuales son aquellos elementos que permiten visualizar las maneras en las que se articula la forma mítica que le es inherente a la teoría postcolonial en su propuesta política. Además de que se centrará en la búsqueda de los riesgos que yacen ocultos en ella, pues no caerá en las espirales celebratorias de la cultura del oprimido. Todo lo contrario. Lo que este artículo pretenderá será poner en contexto esa cultura, mostrarla en su contradictoriedad histórica real.

Mitos políticos y teorías postcoloniales

Si bien el mito político, dentro de la teoría, la filosofía y la ciencia política, constituye un concepto medular para comprender como se estructura y cobra sentido en los individuos la vida política de una sociedad; este, paradójicamente, ha sido uno de los conceptos más poco trabajados por esas disciplinas. Para autores como María José Cisneros Torres, este fenómeno es resultado del hecho de que las representaciones que sustentan dicho concepto, al estar pasadas por el filtro moderno, se colman de connotaciones valorativas muy fuertes; y en estas, tanto lo peyorativo, como la tendencia a considerarlo un fenómeno anormal y, por tanto, a excluirlo como categoría de análisis político, es lo que predomina en la mayoría de los casos (Cisneros, 2012, p. 137).

No obstante, pese a esta tendencia mayoritaria en cuanto a la comprensión de los mitos políticos, es justo decir que, en la primera mitad del siglo XX, fue mérito indiscutido del político y revolucionario francés George Sorel (1973) el hecho de resaltar la importancia de

la imagen mítica en la política de nuestro tiempo. Esto, debido a su planteamiento de que tal imagen no es exclusiva del mundo antiguo o de los pueblos primitivos, pues ella también se muestra en el presente. También es justo mencionar que fue Ernst Cassirer (1968), quien logró percatarse de que el uso instrumental de los mitos políticos, por parte de las estructuras de propaganda política, puede convertirse en poderoso fundamento de regímenes políticos indeseables. De ahí, que haya sido logro de ambos el ofrecer guías claras desde las cuales poder comprender el abanico de múltiples opciones en las que puede desplegarse los procesos de construcción, apropiación y reproducción de la vida política, en torno a los mitos políticos.

Ahora bien, el mito político, según Chiara Bottici, puede ser definido como la narrativa común que es fruto de la actividad de los miembros de un grupo social para darle significado a los actos y experiencias políticas del presente (Bottici, 2007, p. 137). También, hace referencia a relatos concernientes a eventos pasados, cuya función no solo es ofrecerle un sentido y significado especial al presente político, sino además convertirse en elementos que justifiquen y refuercen la autoridad de cualquier institución, grupo, o persona que sostenga el poder en una comunidad particular.

Por su parte, desde el punto de vista de Gastón Souroujon, debido a que el mito político tiene como razón de ser la construcción de un argumento coherente que de sentido al presente, este reconfigura los eventos de tal manera, que la narrativa producida adquiere, ante sus sujetos portadores, un carácter teleológico, necesario. Por tanto, los mitos políticos, cuando narran los eventos históricos, los articulan de forma tal que su sentido conduzca y explique de manera necesaria el presente político, que debe ser mantenido, defendido o cambiado (Souroujon, 2013, p. 137).

Otro aspecto que podemos mencionar en relación con el mito político, es que este, al igual que el mito en término general, explica las circunstancias de vida de aquellos que constituyen sus sujetos portadores y generadores, puesto que interpretan sus circunstancias de modo coherente y les ayudan a entender el mundo en el cual ellos viven (Tudor, 1972, p. 139). Por tanto, podemos decir que uno de los elementos por los cuales es importante analizar los mitos políticos es porque estos proveen esquemas cognitivos básicos para interpretar la

realidad política y reducir su complejidad a la simplicidad del terreno de la experiencia (Bottici, 2007, p. 179).

Un aspecto al que debe hacerse alusión, para cerrar este breve análisis sobre los mitos políticos, es a la relación existente entre estos, la historia como narrativa, los imaginarios sociales y las identidades políticas. La razón de esto es clara, en primer lugar, porque los mitos políticos necesitan articularse como una narrativa histórica para conectar coherentemente ese pasado que justifica y da sentido a la situación política presente. En segundo lugar, porque estos dan origen a las estructuras explicativas básicas que contribuyen de manera sustantiva a la formación, tanto de los imaginarios políticos como de las identidades políticas (Amador Bech, 2004).

De ahí, que toda narrativa histórica que quiera ser comprendida en los términos impuestos por las construcciones mítico-políticas, tiene que presentar las secuencias causales de los eventos que ella narra desde los códigos de significación que el presente ofrece. Por ello, lo que hace el mito político es presentar de manera ritualizada la memoria colectiva y las tradiciones de una sociedad, en términos desde los cuales se pueda comprender el presente político. Es solo a través de la memoria colectiva y la tradición que una comunidad constituye una imagen de su pasado, la cual permite otorgarle valor normativo y autenticidad a las prácticas políticas del presente (Rickeston, 2001).

Hay que destacar que esta capacidad que tiene el mito político de ofrecer coherencia a las memorias de la vida de una comunidad, termina no solo por condicionar la construcción de un proceso de identidad comunitaria e individual, sino por definir las formas en las que lo grupos se diferencian y, por tanto, se oponen unos a otros. Por ello, la comunidad existe a partir de esta comunión mítica en la producción y reproducción de ese imaginario común que provee horizontes de significación comunes a esa identidad sobre la que se erige ese orden social instituyente (Castoriadis, 1964).

Otro punto que debe recalcarse aquí es el de Jonathan Friedman (1992), para quien la narrativa histórica, desde el punto de vista del mito político, puede ser elaborada y reelaborada de acuerdo a las exigencias que la situación política pide. Por esto, la historia en tanto mítica nunca se interesará por lo que realmente sucedió, ya que ella siempre será reflejo de los caprichos del presente. Sus representaciones

del pasado, hechas en claves míticas, estarán estrechamente vinculadas al sistema político dominante o a otras identidades políticas con pretensiones de cambios políticos en el presente.

Precisamente, dentro de la contemporaneidad, una de las corrientes de pensamiento donde con más fuerza y claridad puede observarse varios de los elementos que han sido aquí señalados, es la teoría postcolonial. Esto se debe a que ella tiene como una de sus misiones esenciales el reconstruir, tanto las memorias como las identidades colectivas que fueron desechas durante el período de expansión colonial europeo. Debe apuntarse que esta búsqueda de nuevos espacios de configuración simbólica que intenta encontrar la teoría poscolonial, para poderse distanciar de la gran narrativa histórica europea y encontrar su horizonte propio de sentido, la lleva por los caminos de las mitologías políticas.

Ahora bien, al adentrarnos en las especificidades de la teoría postcolonial, lo primero que debemos decir es que esta está fundamentada sobre la reflexión y la praxis política de un grupo de activistas anticoloniales, dentro de los que sobresalen personalidades como Amílcar Cabral, Léopold Sedar Senghor, Mahatma Gandhi, Frantz Fanon, Aimé Césaire, entre otros. Hay que destacar, que el mérito fundamental de estos pensadores radicó en el hecho de que no solo lograron develar el carácter multifactorial de las lógicas de dominación colonial, sino también sus efectos nefastos sobre las conciencias de los colonizados. Además permitieron insertar el problema de lo colonial en el ámbito de la discusión académica general y ampliar los campos desde los que este era tradicionalmente analizado.

Otro grupo de pensadores que constituye sitio de consulta obligada para cualquier análisis de la teoría postcolonial, lo encontramos en Edward Said, Gayatri Spivak y Hommi Bhabha. La relevancia de estos autores, grosso modo, radica en el hecho de que ellos lograron llamar la atención sobre la importancia fundamental de la esfera simbólica, cultural y subjetiva en el análisis crítico de los discursos coloniales. Además, no solo abrieron el camino para plantar cara a las formas de dominio ideológico occidental que imperaron durante el período colonial; sino que también, instaron a contrarrestar el efecto perverso de la modernidad mediante la recuperación de todas las prácticas despreciadas y las voces silenciadas.

Por otra parte, y, sin entrar en profundidad dentro de las particularidades que conforman toda la historia de la teoría postcolonial como movimiento teórico, podemos pasar a definirla, en primer lugar, como aquella rama específica de los estudios culturales que se dedica al análisis de la literatura y el arte en general, y que ha sido producida en los marcos de aquellas regiones del mundo que fueron, o de alguna manera en la actualidad continúan siendo, víctimas del colonialismo moderno europeo. En segundo lugar, puede comprenderse la teoría poscolonial como una postura crítica que no solo analiza cuales fueron los efectos del conocimiento producido en los países colonizadores sobre los países colonizados, o sus habitantes; sino que además muestra los dilemas que se generan al interior de los intentos de constituir una identidad nacional después de la emancipación del yugo colonial.

De ahí que comprender lo colonial sea sumamente importante, ya que este describe la forma específica de explotación cultural que desarrolló Europa durante su período de expansión colonial en los últimos 400 años. Además, también describe el proceso de construcción de relaciones de sujeción mediante la naturalización de formas de relaciones culturales inequitativas sobre la base de la ideología de la diferencia racial y cultural (Ashcroft; Tiffin; Griffin, 2007, p. 40).

En este sentido, para autores como Ella Shohat (2008), el postcolonialismo no solo es una nueva designación para los discursos críticos que tematizan las cuestiones derivadas de las relaciones coloniales y sus secuelas. Ellas cubren, además, un período histórico amplio que incluye el presente. Por lo que la teoría postcolonial, abre un campo para estudiar y entender los efectos de todo tipo que tuvieron las relaciones imperialistas, no solo en las naciones coloniales, sino en los enclaves metropolitanos también. Igualmente, ella se plantea el problema de reconstruir las reacciones y resistencias anticoloniales en localidades periféricas, las cuales han surgido de esta tensión y han impactado en el poder del conocimiento cultural imperialista. Por ello, el objetivo fundamental de los teóricos postcoloniales es el de criticar la experiencia y la lógica del colonialismo y el imperialismo, en un esfuerzo por restaurar la voz, la experiencia, la identidad y la historia de ese sujeto que devino subalterno en virtud de la relación colonial (Omar, 2008).

Ahora bien, de acuerdo con lo que plantea Bart Moore-Gilbert (1997), una de las actitudes que mejor caracteriza a la crítica postcolonial es que se preocupa por investigar la complicidad que existió entre una buena parte de la cultura occidental y aquellas actitudes y valores que favorecieron el proceso de expansión colonial. Esta insistencia en el análisis del discurso colonial que propone la crítica poscolonial, termina por develar, a su juicio, la importancia de estudiar la literatura junto con la historia, la política, la sociología y otras formas del arte, para comprender cómo se crearon las matrices de opinión positiva dentro de los marcos de las sociedades europeas, en relación al proceso de expansión colonial. Por esto la crítica postcolonial —según su criterio— desafió la noción de autonomía de la esfera del arte, debido a la idea de una cultura como mediadora indirecta de procesos tan aparentemente lejanos como el colonialismo.

Para Sidi Omar (2008), por su parte, el postcolonialismo se presenta como un concepto heterogéneo, cuyo alcance conceptual puede comprender prácticas y condiciones diferentes. Además, contiene diferentes enfoques metodológicos e ideológicos, ya que este designa simultáneamente una crítica al historicismo occidental y un concepto replanteado de clase, así como una derivación tanto del posmodernismo como del posestructuralismo y la deconstrucción. También designa, un anhelo nacionalista posterior a la independencia, una descripción de la condición de diáspora de los intelectuales del tercer mundo, una interacción discursiva con el poder colonialista, un enfoque combativo de la lectura y, por último, una categoría dentro de la actividad literaria.

Debe puntualizarse que esta heterogeneidad conceptual le viene dada a Robert Young (2016), porque el postcolonialismo no es una teoría unitaria que adopte una sola perspectiva o posición, ya que es más bien un discurso teórico fragmentado e híbrido que refleja las formas cambiantes del objeto central de su experiencia analítica; de ahí que sea, ante todo, una forma de interacción cultural conflictiva.

Otro elemento que podemos destacar a la hora de comprender el término postcolonial, es que este presenta dos significados interrelacionados. Uno que describe a todas aquellas culturas afectadas por la experiencia material del colonialismo europeo moderno; y el otro, para designar todo género literario originario de esas culturas y que

haya abordado las polifacéticas formas en las que se ha configurado el poder colonial y sus disímiles estructuras de resistencia (Ashcroft; Griffith; Tiffin, 1989). Por tanto, esta teoría, más allá de que tome la cultura imperial como objeto de crítica, tiene, como discurso crítico, una naturaleza esencialmente política y contradiscursiva.

Vale destacar que, como punto de posicionamiento teórico, este término sirve también para representar, tanto el proceso continuo de la supresión imperial, como los intercambios entre toda esta diversa gama de sociedades, sus instituciones y sus prácticas discursivas (Ashcroft; Griffith, Tiffin, 1989). Sin embargo, es necesario señalar que el término en sí no implica un proceso de resistencia automático continuado e inmutable, sino una serie de conexiones y articulaciones sin las cuales ese proceso no puede ser abordado debidamente (Omar, 2008).

Otro punto importante de la teoría poscolonial es que, al igual que otros proyectos críticos como el feminismo, está comprometida con potenciar las capacidades de los marginados y los oprimidos para recuperar las historias y voces perdidas. Es por ello que, a juicio de Leela Gandhi (1996), la teoría postcolonial realiza un esfuerzo por recuperar todos aquellos conocimientos que fueron excluidos, marginalizados o subsumidos por los sistemas de conocimientos canónicos y jerarquizantes de las disciplinas de humanidades europeas.

Por otra parte, hay que destacar que, la otra dimensión en la que se proyecta esta crítica hace referencia al contenido e intención de poder del paradigma de la modernidad, que no solo ha sido expresado en las prácticas científicas y discursivas alrededor de la razón totalizante; sino, también, en los macrorrelatos del occidentalismo, que han organizado y legitimado un mundo a partir de las relaciones de dominación económica, cultural y política creadas por él. Por esto, de acuerdo con esta crítica, la Ilustración es en sí misma un producto del imperio al que ha servido con eficiencia, ya que ella no solo justificó el imperialismo, sino que facilitó su asalto y alimentó su violencia como una violencia epistémica (Go, 2016, p. 70).

Ello implica que la Ilustración como proyecto está viciada, sobre todo contaminada por el rol ideológico que tuvo en la expansión colonial, lo que termina precisamente prefigurando su interés deconstructivo, ya que la teoría postcolonial trata de deconstruir las

metanarrativas sobre la modernización, racionalización y progreso. Esto, en un esfuerzo por develar y denunciar su contenido violento y totalizador, imponiéndose a otros contextos históricos y realidades no europeas (Vega, 2000).

Otro elemento que es necesario señalar es el hecho de que, para la teoría postcolonial, la historia ha sido uno de los discursos mediante el cual Occidente hizo valer su hegemonía sobre el resto del mundo. Esto es posible para Ranajit Guha, ya que

> La filosofía de la historia de Hegel, al establecer una clara línea de separación entre historia y prehistoria, terminó estableciendo al mismo tiempo la línea de separación entre el espacio de la civilización o Europa y el espacio de la barbarie, o sea, los continentes ya colonizados o a punto de serlo. Esta frontera que, para Hegel, no es más que el mismísimo motor de la historia universal, no hace sino asegurar su propio dinamismo bajo la forma de una lucha titánica de la historia contra la prehistoria; o de Europa, a través de sus Estados, contra los "pueblos sin historia". Esta frontera se constituye a sí misma, por tanto, como absoluta precisamente para traspasarla (Mezzadra, 2008, p. 18).

Para Guha, a la luz de este razonamiento, la expansión colonial se ve a ella como inscrita en los presupuestos epistémicos mismos de la modernidad europea. En este punto, entonces, lo que pone en discusión la crítica postcolonial es la idea de la posibilidad de articular una historia universal que se comprenda como una imagen lineal y progresiva del tiempo histórico y en la que los espacios no europeos —una vez atrapados por esta lógica— estarían abocados a repetir la trayectoria evolutiva que se impuso en Europa (Mezzadra, 2008).

La dimensión política de lo postcolonial

Después de haber presentado, en la sección precedente, las claves fundamentales para comprender, tanto al mito político como la teoría postcolonial, siguiendo, pues, esta lógica, nos dispondremos, en un primer momento, a determinar cuáles son aquellos elementos desde los cuales puede afirmarse la existencia de una dimensión política de la teoría postcolonial. Mientras que, en un segundo momento,

nos dedicaremos a analizar las razones por las que el pasado, en su aprehensión mítica por parte de la teoría y la práctica postcolonial, constituye en su praxis política su elemento de mayor eficacia para la movilización en contra de la dominación colonial de cualquier tipo y a la vez su arma más peligrosa para la emancipación efectiva y real de todo dominio colonial.

Ahora bien, determinar la existencia de una dimensión política dentro de la teoría postcolonial, no es un problema teórico menor, ya que la tendencia general en la que se centran sus focos analíticos está, sobre todo, en la cuestión de los discursos coloniales. Sin embargo, el hecho de que buena parte de la bibliografía sobre lo postcolonial, enfatice mucho en el problema de la discursividad colonial y la circulación de la ideología imperial en los límites de las áreas metropolitanas, va en detrimento de las formas políticas más claras de dominio colonial y pone en entredicho la efectividad de su potencial crítico (Shohat, 2008). Por tanto, si tenemos en cuenta que el colonialismo fue un sistema de dominación política, más allá de las justificaciones y las formas solapadas en las que este poder se ejercía; se debe concordar entonces en que un cuestionamiento —aunque sea en sus elementos culturales y subjetivos— a un sistema de dominación específico, implica en sí un cuestionamiento político.

Adentrados en este entonces, podemos decir que uno de los ejes desde los cuales puede ser comprendida la dimensión política de la teoría postcolonial, es a través de la relación, tanto de los teóricos anticoloniales, como la de los propios teóricos postcoloniales con movimientos de resistencia anticolonial. Un ejemplo claro de esto lo encontramos en el hecho de que teóricos que han sido mencionados aquí constituyen figuras notorias de los movimientos de resistencia anticolonial del siglo XX.

En este caso tenemos a Aimé Césaire que, además de ser uno de los ideólogos más fuertes del movimiento de la Negritud, también fue uno los políticos más influyentes de la isla de Martinica. En el caso de Léopold Sedar Senghor, este llegó a ser presidente de Senegal; y Frantz Fanon, una de los activistas más notables dentro del Movimiento de Liberación Nacional de Argelia, en el cual logró ocupar cargos de relevancia a nivel internacional. Por su parte, Edward Said ha sido uno de los más notables y comprometidos defensores de la

causa por la liberación de Palestina del colonialismo israelí a nivel internacional (Young, 2016).

Otra pista que puede arrojar luz sobre este particular está en uno de los momentos en el cual podría situarse uno de los posibles orígenes de las tendencias políticas de la teoría postcolonial. Este momento podemos encontrarlo en autores como Robert Young (2016) o Montserrat Galceran (2016), en la Conferencia de la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y Latinoamérica o en la Conferencia Tricontinental celebrada en La Habana en 1966 (Young, 2016 & Galceran Huguet, 2016).

A juicio de uno de estos autores, lo que une la crítica tricontinental a la teoría postcolonial es el hecho de las dos parten del mismo consenso político y moral en relación al legado del colonialismo moderno europeo. Para ambos, el colonialismo significa el proceso mediante el cual el poder imperial occidental fundió el destino de muchas sociedades, sin importar las diferencias de sus tradiciones, en una historia común, al obligarlos a sumarse en el mismo camino económico. Por ello el mundo entero, a partir de este momento, comenzó a operar bajo el sistema que desarrolla y controla Occidente (Young, 2016, p. 5).

El otro camino que une, entonces, a la crítica tricontinental y a la postcolonial, es que ambas se centraron en enmarcar el lugar que ocupan las diferentes formas de resistencia a ese poder que los sometía. De ahí, que la teoría postcolonial, al igual que el tricontinentalismo fueron formas de resistencia y compromiso con los ideales políticos de justicia social entrelazadas a la defensa da las identidades subalternas que se enfrentaban al status quo de las formas de hegemonía imperial contemporánea (Omar, 2008). Por tanto, podemos hablar de una dimensión política de la teoría postcolonial, en la medida en que esta desarrolla un análisis político de la historia cultural del colonialismo y sus efectos sobre las culturas occidentales y tricontinentales.

Otro de los asideros a los cuales podemos sujetarnos para justificar la existencia de una dimensión política de la teoría postcolonial está en las propias pretensiones que sus objetivos críticos plantean. Si se reconoce que uno de sus objetivos es reconstruir todas aquellas subjetividades y formas culturales que fueron afectadas, destruidas o marginalizadas por la experiencia colonial, entonces, debe tenerse en

cuanta que este proyecto solo puede ser posible en la medida en que esté al amparo de una estructura política que le permita materializarse.

Un ejemplo que sirve para ilustrar esto puede encontrarse en los fundamentos de la constitución boliviana, cuando, en su preámbulo plantea que

> El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado (*Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009, p. 1).

Mientras que uno de sus artículos expresa que

> Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales (2009, p. 3).

Hay que destacar, entonces, que el contenido de esta constitución es de fuerte inspiración postcolonial, ya que ella da cuentas, no solo de la diversidad y ancestralidad cultural que le es inherente al Estado boliviano, sino, de la necesidad de preservar mediante un cuerpo legislativo esas deferencias que fueron desdibujadas durante la dominación colonial y los gobiernos ideológicamente colonialistas de la postindependencia. También rinde tributo a todas las luchas y a las innumerables formas de resistencia para preservar sus legados culturales, que eran amenazados por el carácter universalizante de la conciencia moderna. Esto entonces permite afirmar, sin temor a equívocos, que la teoría postcolonial, más que al análisis de la discursividad colonial, lo que pretende ser es instrumento teórico por excelencia del activismo político de las naciones que sufrieron y sufren la experiencia de la dependencia colonial.

Otro de los elementos que permiten vislumbrar la dimensión política de la teoría postcolonial, es el hecho de que casi todas las críticas

que se le realizan van centradas hacia el problema de las ambigüedades políticas que ella genera. La dificultad en este aspecto fundamentalmente radica en que el término *postcolonial* —durante la década de los 70 del siglo XX— en teoría política servía para describir las prácticas de lucha y las características de las naciones que recientemente se habían liberado del yugo colonial europeo después de la segunda guerra mundial (Ahmad, 1994). Sin embargo, con el giro discursivo que tomó el término durante los años 80 —al centrarse sobre todo en los análisis literarios del discurso colonial— dieron mayor interés al pasado colonial en detrimento del imperialismo presente. Por consiguiente, el centro se ha desviado de los hechos de las guerras imperialistas y las economías políticas de explotación a ficciones de representación y artefactos culturales (Omar, 2008, p. 83).

Otra inquietud que puede ser enmarcada en el ámbito de la dimensión política de la teoría postcolonial, es la forma ambigua en la que esta se presenta. Para Ella Shohat (2008) lo postcolonial conforma un *locus* crítico que debe ir más allá de los relatos modernizadores nacionalistas y anticoloniales que toman Europa como objeto de crítica. Ello, con el objetivo de avanzar hacia un análisis discursivo y una historiografía que se ocupe de las multiplicidades descentradas de las relaciones de poder. Pese a esto, ella cree que la importancia de este tipo de proyectos intelectuales contrasta irónicamente con el propio término postcolonial, que reproduce en el plano lingüístico, una vez más, la centralidad del relato colonial.

A su modo de ver, lo postcolonial implica un relato de evolución en la que el colonialismo sigue siendo el punto central de referencia, dentro de un paso del tiempo perfectamente dispuesto del "pre-" al "post-"; pero que deja sus relaciones con las nuevas formas de colonialismo, es decir, con el neocolonialismo, en la ambigüedad (Shohat, 2008). Esta ambigüedad epistemológica, para Sidi Omar (2008), limita considerablemente, tanto su política declarada, como sus orientaciones, ya que reproduce lo que supuestamente intenta criticar, al reinsertar la teleología de la historia eurocéntrica como eje rector de toda narrativa postcolonial.

Un punto que debe destacarse, en relación al carácter problemático y ambiguo de la dimensión política de la teoría postcolonial, es la manera mítica en la que se presenta. La cuestión fundamental aquí

radica, en que la configuración de los espacios narrativos que la teoría postcolonial pretende, termina otorgándole una estructura mítica, ya que ese proceso reconstructivo no tiene interés en ahondar en los aspectos históricos en los que acontecieron esos pasados que pretenden como mínimo recordar, pues abandonan —por compromiso con las teorías posmodernas— toda pretensión de verdad y, por tanto, de objetividad. Esto, por su parte, hace que las nuevas formas de narración que propone se muevan al terreno de la búsqueda de sentido, para reforzar esas nuevas formas de subjetividad que se proponen rescatar, y, por tanto, se afiancen sus características míticas.

Mitos políticos y mitologías postcoloniales

Al desafío que representa la pregunta de por qué la teoría postcolonial —en su dimensión política— debe articularse desde un punto de vista mitológico, podemos enfrentarlo desde diferentes posiciones. El reto más sencillo es el que parte de la presunción de que, como la teoría postcolonial tiene una dimensión política, necesita estructurarse desde un punto de vista mítico, ya que toda teoría que no solo aspire a una transformación sustantiva de la vida política, sino también a materializarse como un arma específica de accionar político, debe ser capaz de pensarse en los términos que impone el mito político, como vía fundamental de articulación de las actitudes políticas.

Ahora bien, uno de los elementos fundamentales a partir de los cuales puede establecerse una relación entre lo postcolonial, como una actitud de lucha ante la pervivencia de las relaciones coloniales, y los mitos políticos, es la cuestión fundamental del pasado. Y es que debe recordarse, que una de las intenciones fundamentales de la teoría postcolonial es el rescate —en primer lugar— de todas aquellas tradiciones cuyo devenir natural quedó interrupto o condenado a una existencia marginal por la lógica violenta de la expansión colonial y —en segundo lugar— de todas aquellas formas de insurgencia que brotaban como armas de lucha para contrarrestarlo. Por tanto, la teoría postcolonial, en su forma mítica, representa una especie de excavación arqueológica (Shohat, 2008) de todo pasado notorio que valga la pena rescatar.

Esta excavación arqueológica —vale destacar— constituye una de las inclinaciones intelectuales más poderosas de la teoría postcolonial, y se corresponde con el arquetipo de la Edad de Oro que Raoul Girardet propone en su texto *Mitos y mitologías políticas*. Para este, el sentido fundamental del arquetipo de la Edad de Oro es la imagen de un pasado tornado leyenda, una forma tanto de narrar como de leer la historia que convierte a ese pasado en una fuente inagotable de fervor. Además de esto, muestra una imagen del presente como un momento de tristeza y de decadencia, ante un pasado que se haya pletórico de luz (Girardet, 1987).

Un ejemplo que muestra con claridad esta tendencia podemos encontrarlo otra vez en la constitución boliviana, cuando se afirma que

> En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonia, nuestro Chaco, nuestro Altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia (*Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*, 2009, p. 1).

De ahí que para el postcolonialismo la llegada de los europeos no solo se presente como la ruptura de un orden idílico, de un estado de inocencia o naturaleza que debe ser, a la luz de nuestros días, reinstaurado; sino que, el colonialismo es el pecado original, la causa de la caída de su grandeza.

Un elemento importante que no debe dejarse de lado aquí, es que esa insistencia en la búsqueda de un origen perdido que se remonta a la época precolonial, no solo tuvo como objetivo crear nuevos espacios para la constitución de imaginarios sociopolíticos, sino que trabajó en el fomento de crear nuevas identidades políticas, con el fin de que encarnaran y dieran vida a los procesos de construcción de nuevas entidades políticas nacionales, después de sus correspondientes liberaciones. De ahí, que su función principal sea el de haber dado origen a las estructuras explicativas básicas que contribuyeron de ma-

nera sustantiva a la formación tanto de los imaginarios políticos como de las identidades políticas postcoloniales. Por tanto, esta excavación arqueológica o fantasías nativistas, tal como Gayatri Spivak (2010) las denomina, están estrechamente vinculadas a la constitución de los pilares fundamentales sobre los que se erigieron los estados-nación postcoloniales.

Otra postura, desde la cual puede partirse para comprender la forma mítica que adquiere la dimensión política de la teoría postcolonial, es aquella que analiza y resignifica el pasado con vistas a darle estructura y sentido al presente. Insertadas a esta comprensión del papel determinante que desempeña la reconstrucción de esos pasados, para el proceso de articulación de nuevas formas de identidad políticas, puede encontrarse las palabras siguientes:

> Revisitar el pasado haciéndole revenir al presente se define en la idea de que, tras la vivencia por parte de una cultura, un pueblo, una sociedad (…) de una gran catástrofe que le podría haber llevado incluso a su desaparición, se hace necesario el esfuerzo por sobrevivir mediante un acto de autocreación. Recogiendo lo mejor del pasado para que vuelva de nuevo, mostradas sus virtualidades, para revitalizar el presente. Este paradigma del revisitar o revenir conduce al pueblo africano, frente a un pensamiento monolítico e impositivo (el occidental), a escribir/mostrar su propia historia (la africana) desde su especificidad propia, de suerte que vuelva cada cosa a su propio estado (Susaeta, 2010, p. 74).

Por tanto, en la lógica reconstructiva de la teoría postcolonial, una de las funciones del pasado es permitirle a la memoria colectiva y a la tradición que unifican a una comunidad particular, crear una imagen del pasado mediante una nueva narrativa, la cual permita, tal como se expresó arriba, otorgarles valor normativo y autenticidad a las prácticas políticas del presente.

Un análisis que evidencia la relación que existe entre el pasado como horizonte de reivindicación y las luchas políticas del presente es el de Silvia Rivera Cusicanqui. En su texto, *Oprimidos, pero no vencidos*, la socióloga boliviana analiza cómo el contenido cultural de una sociedad dada, vinculado con las maneras en las que se arti-

cula sus correspondientes pasados históricos, puede llegar a ser un arma poderosa de lucha en contra de una situación de explotación dada (Rivera, 2010a). Para ella, fue a través de una peculiar forma de aprehensión del pasado que el movimiento indígena del altiplano boliviano logró movilizarse, junto a otros sectores bajos y medios de la sociedad, en torno a mitos, ritos y simbolismos procedentes del pasado que estaban siendo erosionados por el capitalismo moderno (Rivera, 2010b).

Uno de los elementos fundamentales que caracterizó el activismo político de las fuerzas aymaras del altiplano, es que estos se sostuvieron sobre un horizonte de memoria larga que los vinculaba con la insurrección de Túpak Katari a fines del siglo XVIII. A juicio de Rivera, el katarismo extrajo sus reivindicaciones del pasado indio prehispánico y colonial, así como de su autopercepción como mayoría oprimida, cuyos intereses no fueron representados, sino suplantados por los partidos criollos. Por lo que la percepción de la continuidad colonial, revela el predominio de la memoria larga sobre la memoria corta y es fuente de identidad política autónoma. De ahí, que las luchas políticas se sustentaran sobre un horizonte mítico, ya que el pasado se glorificaba y distorsionaba en función de esta profunda percepción de las constantes históricas prolongadas, que es catalizada por un presente de opresión y discriminación (Rivera, 2010a, p. 215).

Hay que destacar, por último, que esa forma de presentación mítica que adquiere la dimensión política de la teoría postcolonial, está dada por la insistencia en la reconstrucción de los pasados de opresión y lucha contra el colonialismo, como horizontes de sentido para la transformación de las sociedades que sufrieron y sufren la dominación colonial. Esto les otorga una responsabilidad a las generaciones actuales respecto a las pasadas, para que se les haga justicia, para que las aspiraciones fracasadas de los que resultaron reducidos al silencio por la lógica implacable de la historia —y que continúan todavía vivas— puedan reclamar mediante ellos justicia. Por tanto, estos reclamos que provienen del pasado en su articulación mítica, son los causantes de que las personas tomen parte en los grandes movimientos sociales, pues estos, como narrativas, garantizan a un nivel simbólico la justeza y el triunfo de la causa anticolonial que se defiende.

El problema del consenso colonial

Llegados a este punto, entonces, es necesario adentrarse en uno de los temas más peliagudos que gravitan sobre toda reflexión postcolonial, y es el de la ausencia, en sus campos reflexivos, de un análisis sobre la creación de estrategias para el consenso colonial. De esto es posible percatarse, si tenemos en cuenta que los objetivos críticos de la teoría postcolonial se encauzan en dos direcciones básicas. La primera de estas direcciones es la de la visualización de los mecanismos epistemológicos que hicieron posible el discurso colonial (Moore-Gilbert, 1997); mientras que la segunda se dirige hacia la reconstrucción de todas aquellas culturas y subjetividades que fueron desechas por la lógica de los discursos que sustentaron el dominio colonial, mediante el rescate de las disímiles formas de lucha y resistencia.

Por tanto, como puede observarse aquí, la teoría postcolonial no tiene como objetivos llevar a cabo una crítica de los mecanismos efectivos que hicieron posible la dominación colonial real. En la relación del amo y el esclavo que ella indaga, la figura del amo queda reducida a los momentos de crueldad de este y a los elementos ideológicos con los que se justificaba a sí mismo la pertinencia del uso de su crueldad para someter a los otros. Por su parte, el momento del esclavo queda reducido a su papel de Espartaco, ya que solo se hace referencia a los momentos de insubordinación y de resistencia contra ese poder que los sometía.

Sin embargo, esta forma de presentación de la teoría postcolonial tiene una limitación fundamental. En el plano teórico, ella rompe lo que en el plano real estaba estrechamente vinculado. El colonialismo no puede ser solo explicado, ni desde los discursos legitimadores imperiales del colonialismo, ni desde los momentos de resistencia a él, ya que es precisamente en estos momentos donde se rompe la esencia de la relación colonial. Poder entender la naturaleza del colonialismo implica tener que explicarlo, más desde sus momentos de estabilidad que desde sus focos de resistencia, desde sus complejos engranajes de producción y reproducción, tanto en el polo del colonizador como del colonizado.

Por tanto, uno de los temas pendientes que ayudaría a completar y profundizar los resultados de los estudios que los teóricos

postcoloniales llevan a cabo, sería los que están relacionados a aquellas estructuras sobre las que se fundamentó el consenso colonial. Pero afirmar que al interior de las sociedades coloniales existió un consenso, es prácticamente una herejía, debido a que la comprensión que hace la teoría postcolonial de la relación colonial es demasiado maniquea para entender que dentro de estas sociedades existía lugar para el disenso y para la concesión, incluso para aquellos que más abajo estuvieran en la escala de poder.

Hay que resaltar, que esta idea de la existencia de un consenso en la relación colonial, lo que quiere hacer notar es el hecho de que, para mantener ciertos niveles de estabilidad dentro de las sociedades coloniales, el poder imperial tuvo que ser capaz de traducirse al lenguaje de opresión de aquellos que constituyeron objeto de su sumisión. De ahí, que el poder colonial tuvo que ampararse y sobre todo articularse con normas y costumbres que databan de la etapa anterior a la colonización para ser capaces de naturalizar su dominación. Por tanto, la fuente de legitimidad de los poderes coloniales no derivaba única y exclusivamente del derecho de conquista, sino que se anclaron a viejas estructuras de dominio que existían dentro de esas sociedades.

Un caso paradigmático, que podemos traer aquí para ejemplificar el argumento anterior, es la forma en la que se configuraron los poderes imperiales europeos en la India. Para realizar esto tomaremos como fundamento el texto de Lata Mani (1999), que aborda las cuestiones referentes a la abolición del rito sati en la India. La idea fundamental de este texto es situar, en el plano de la crítica del discurso, los debates que se generaron en la India del siglo XIX sobre la pertinencia o no de abolir la tradición de la sati. Sin embargo, el análisis que es concerniente aquí no es el del uso interesado que hicieron, tanto los miembros de la administración colonial inglesa como los nacionalistas indios, sobre el tema de la sati. El interés aquí radica en todas las argucias que tuvo que utilizar la administración colonial para tal propósito.

Según Lata Mani, para llevar a cabo la empresa de la eliminación del ritual sati en la India, no adujeron ningún principio centrado en su crueldad o "barbarie", ni se montaron sobre principios intervencionistas que despreciaran los aspectos de la cultura indígena, tampoco defendían el cambio en nombre del "progreso" o basados en principios

cristianos. Por el contrario, los funcionarios en favor de la abolición afirmaban que tal acción de hecho era consistente con el respeto y la conservación de la tradición indígena. Por tanto, la misión se presentó como la recuperación y aplicación de las verdades de la tradición indígena y no como la imposición de un nuevo orden moral cristiano (Mani, 1999, p. 175).

Otro punto importante que ella refleja en el texto, es que la administración colonial inglesa tenía como política fundamental el no intervenir dentro de los hábitos, tradiciones y costumbres por temor a algún tipo de insubordinación social. De hecho, la abolición de la sati estuvo antecedida por una amplia consulta a las autoridades religiosas de la India, en las que se buscaba los orígenes religiosos de esta. Al no encontrarse referencias dentro de los principales textos de la tradición religiosa, se pasó entonces a su eliminación.

Si se observa detenidamente este análisis, puede llegarse a la conclusión de que la administración colonial británica tuvo la necesidad de crear un marco para desarrollar, en las condiciones de esa relación de subordinación, una forma de consenso que garantizara su dominio, ya que su presencia en la India nunca llegó a superar el 0,5 % (Ali, 2006). Este espacio de consenso lo encontraron por tanto en las tradiciones culturales precoloniales indias. Efectivamente, para Lata Mani, una de los elementos que caracteriza al discurso colonial indio es su vinculación con los discursos hegemónicos indios de la etapa precolonial.

Una idea que sigue la misma lógica de lo expuesto arriba es la que plantea Ranajit Guha (Guha, en Chakravarty, 2009). A su juicio, la dominación social y la subordinación del subalterno por parte de la élite fue un rasgo cotidiano del capitalismo de la India. Fue un capitalismo de orígenes coloniales, pues esta forma de dominación y subordinación, tan ubicua en las relaciones de poder en la India, "fue tradicional sólo mientras sus raíces pudieron ser rastreadas hasta los tiempos anteriores a la colonia, pero no era arcaica en lo absoluto en el sentido de estar fuera de moda (Guha, en Chakravarty, 2009, p. 40).

Otro caso clásico de dispositivo de dominio colonial, estructurado sobre la base de prácticas preexistentes al contacto con los europeos, fue la esclavitud negra. Para autores como Eric Wolf (1987) y Joseph Miller (2001), la práctica de la esclavitud en África occidental era una

institución muy bien establecida en dicho continente antes del inicio del comercio Atlántico de esclavos, pues existían tres vías fundamentales por las cuales una persona podía convertirse en esclavo: esclavitud por pignoración, por deuda y por guerra. Vale destacar que esta última, por ser el mecanismo más eficaz para asegurar la creciente rentabilidad y demanda de la mano de obra esclava, fue la que más fuerza y auge tomó durante el período de florecimiento y consolidación de la trata atlántica de esclavos y sumió —como consecuencia— al interior del continente africano en una serie infinita de guerras intestinas, cuyos efectos nefastos influyen en dicho continente aún hoy.

Un punto interesante que trabajan estos autores y que rompe con la lógica de las imaginerías postcoloniales es la técnica utilizada por los europeos para abastecerse de mano de obra esclava. Básicamente, en este punto el prejuicio más extendido es que este tipo de empresas fueron realizadas por los europeos en su totalidad, desde la captura de los futuros esclavos hasta su venta y posterior explotación en el "Nuevo Continente". Sin embargo, este criterio solo se fundamenta en una imagen idealizada de las realidades del continente africano, pues quienes se encargaban de la captura y comercialización de personas en suelo africano, fueron nada más y nada menos que sus propias elites políticas dominantes.

De hecho, la participación en el comercio de esclavos por parte de los europeos en África, se realizaba siempre a través de enclaves comerciales en los que se intercambiaban metales, pólvora, armas de fuego, textiles, ron y tabaco a cambio de personas. Esta imposibilidad de tener un papel más activo en este tipo de empresa estuvo dada porque los grandes jefes africanos tenían un estricto control sobre el tráfico. De hecho, los europeos que se aventuraron a transgredir la posición que desempeñaban en este negocio tuvieron casi siempre trágicos finales. Por tanto, portugueses, británicos, holandeses y españoles no se dedicaron a la captura activa de seres humanos, dentro del continente africano. Su rol fundamental dentro de esta red "transnacional" era servir de intermediarios entre sus vendedores en suelo africano y sus futuros compradores en tierras americanas (Wolf, 1987, p. 263).

Pero la ceguera de la elite política dominante africana no solo trajo como consecuencia que millones de personas fueran forzadas a emigrar para ser sometidos a las más cruentas humillaciones —ellos y su

descendencia futura a cientos de miles de kilómetros—; sino que, provocó, una catástrofe demográfica que facilitó posteriormente la colonización efectiva del territorio africano, después de la segunda mitad del siglo XIX. Esto, debido a que se provocó el despoblamiento masivo de grandes extensiones de tierra. De ahí que, para Wolf (1987), todas estas instituciones preexistentes al contacto de los africanos con los europeos no hicieron más que tributar y ponerse al servicio de la expansión mercantil europea.

Debe destacarse aquí, que la relación entre las tradiciones, la ancestralidad y la modernidad, dentro de la teoría postcolonial, constituye un aspecto cuando menos confuso y de hecho bastante peligroso. La defensa que hace la teoría postcolonial de un rescate de las tradiciones que permitan el reencuentro con la ancestralidad perdida ante el pujante avance de la modernidad, hace perder de vista el rol interesantísimo que desempeñaron dichas tradiciones en el mantenimiento de las empresas coloniales. Para Lata Mani el establecimiento del canon de la religión hindú estuvo estrechamente relacionado a la necesidad de la administración colonial británica de establecer un sistema de formas de gobierno, o legales, que fueran sistemáticas y libres de ambigüedad, y sacadas de una visión particular de la sociedad india (Mani, 1999, p. 171).

Un elemento de precaución fundamental aquí podemos encontrarlo en una idea de Gayatri Spivak, para quien tanto la valoración entusiasta de todas las manifestaciones culturales precoloniales, el acto irreflexivamente celebratorio de cualquier práctica indígena, así como la denigración —también vehemente— de todo lo que está asociado al período de la colonización, constituye una forma de apropiación particular de las imágenes que el colonialismo creó para sus objetos de sumisión. De ahí que esta continua invocación del nativismo o la nostalgia de una cultura reprimida idealicen un siempre presunto y perdido origen pero no comprenden, en cambio, que la idea misma del origen perdido, del otro que el colonizador habría suprimido, sea una réplica de la visión que el colonizador tiene de sí mismo (Vega, 2008).

Por su parte, Tariq Ali (2006), en su texto titulado *El Choque de los fundamentalismos,* expone cómo los fundamentalismos religiosos, basados sobre todo en una defensa acérrima de las tradiciones

preexistentes a la modernidad europea —ante el peligro que significa las formas totalizantes del comportamiento occidental, que amenazan con hacer desaparecer las especificidades culturales de cada pueblo— son frutos perversos, artilugios bien manufacturados del propio colonialismo europeo para controlar a sus súbditos solapadamente a través de sus propias lógicas de dominación. Por tanto, desde su perspectiva, el colonialismo como fenómeno hace un uso interesado y selectivo, tanto de los valores de la Ilustración, como de los códigos culturales y conductas anteriores al colonialismo, para conformar el espectro de sus mecanismos de dominación.

En este punto, entonces valdría la pena retomar las palabras de Nicéphore Soglo cuando plantea que

> No tendría ningún sentido para nosotros, los africanos, encerrarnos en el cultivo estéril del pasado, y menos aún complacernos en el discurso fácil de la recriminación. Lejos de todo sentimiento de odio, debemos tratar de reconstruir la historia, superando las falsificaciones y demás mentiras interesadas, con espíritu fraternal y desde la creencia profunda en la unidad de la especie humana. De nada serviría tampoco disimular nuestras propias responsabilidades en los desastres que se abatieron o siguen abatiéndose sobre nosotros, pues nuestras complicidades en la trata de esclavos están bien demostradas, igual que nuestras divisiones absurdas, nuestros errores colectivos (Soglo, en Diène, 2001, p. 8).

Sin embargo, esta propuesta que plantea Soglo constituye un límite teórico para la teoría postcolonial, ya que una crítica de esta naturaleza implicaría un cuestionamiento del estatus de buen salvaje que tanto defienden las naciones del tercer mundo, al incluir dentro del colonialismo prácticas de dominación que formaban parte de su organización social antes de su inclusión forzosa en el mundo colonial europeo. De ahí la insistencia, que roza en ocasiones lo delirante, de la teoría postcolonial de buscar un pasado original resplandeciente, para que sea la guía de la lucha en el presente.

Al analizar afirmaciones tales como que la negritud, como idea proveedora de un sentido de identidad, debe revisitar el pasado para recuperar la identidad de la raza negra y así desvelar el paso de un mundo donde ser negro era sinónimo de privilegio a una sociedad

donde ser negro era una desgracia (Susaeta, 2010, p. 95), puede captarse que, llevar a cabo un proyecto crítico de la naturaleza que aquí se propone, significaría una pérdida total de sentido. Esto es debido a que la reconstrucción de ese pasado destruido y subyugado por el colonialismo es precisamente el horizonte de sentido sobre el que se levanta el activismo político del presente y del cual la teoría postcolonial es expresión teórica. Ella Shohat da cuenta de esta tensión que se establece para la teoría postcolonial con el pasado cuando plantea que

> La ruptura contenida en lo "post" ha quedado reflejada en la relación entre pasado y presente en el discurso postcolonial, en particular con respecto a las ideas de hibridismo. En ocasiones, el énfasis antiesencialista en las identidades híbridas raya peligrosamente en el rechazo de todas las búsquedas de orígenes comunitarios, como excavación arqueológica de un pasado idealizado e irrecuperable. Y, sin embargo, en otro plano, a la vez que evitamos toda nostalgia de una comunidad anterior al pecado original o de una identidad unitaria y transparente anterior a la caída, debemos preguntarnos también si es posible fraguar una resistencia colectiva sin labrar un pasado comunitario. Los relatos de la música rap y las representaciones audiovisuales que construyen invocaciones resistentes de África y de la esclavitud son un ejemplo muy al caso. Para las comunidades que han pasado por rupturas brutales y que ahora se están forjando una identidad colectiva, con independencia de cuán híbrida fuera esa identidad antes, la recuperación y reinscripción de un pasado fragmentado se convierte en un terreno presente, crucial para fraguar una identidad colectiva resistente durante el colonialismo y después de él. Cabría, pues, manejar una idea de pasado diferente: no el pasado como etapa fetichizada y estática que habría que reproducir literalmente, sino el pasado como series fragmentadas de memorias y experiencias narradas, a partir de las cuales movilizar las comunidades contemporáneas. Una glorificación del sincretismo y del hibridismo per se, si no se articula en conjugación con cuestiones de hegemonía y relaciones de poder neocolonial, corre el riesgo de parecer que santifica el *fait accompli* [hecho consumado] de la violencia colonial (Shohat, 2008, 116, 117).

Por tanto, a nivel narrativo tiene que existir un pasado totalmente puro e ideal para construir la armazón del presente político, que tiene como misión recuperar esas culturas perdidas. De lo contrario, si se dinamita ese pasado al presentarlo en su contradictoriedad histórica real, en su estrecha vinculación con los procesos de construcción de imaginarios coloniales, se corre el riesgo de perder la esencia de la identidad que los define como sujetos excluibles de lo moderno. En su dimensión política, la teoría postcolonial necesita, por una cuestión de sentido, articularse desde un punto de vista mítico.

Conclusiones

Luego de haber hecho un análisis de aquellos elementos que condicionan el carácter mítico de la propuesta política que subyace a toda teoría postcolonial, podemos afirmar que esta, en su dimensión política, es en esencia mitológica, por la manera sublimada en que se relaciona, tanto con su pasado precolonial como con el colonial. Esto, como ya se vio, se debe fundamentalmente al hecho de que ese pasado, que constituye su centro de reflexión, no es su objeto de disección analítica; todo lo contrario, ese pasado constituye el punto desde el cual se construyen todos los horizontes de sentido que le dan vida a los posicionamientos políticos postcoloniales que se defienden en el presente. Por ello, el pasado no puede presentarse en sus contradicciones históricas reales y debe pensarse siempre desde un punto de vista acrítico.

Sin embargo, hay que destacar, que esa aprehensión acrítica del pasado del oprimido conlleva a riesgos importantes en el plano de la política real, ya que el concepto de oprimido que estos manejan está siempre vinculado a problemas que tienen que ver, sobre todo con la cuestión racial y cultural. Por tanto, se asume de manera incorrecta que la pertenencia a una raza o una cultura que haya sido afectada por el colonialismo te convierte, *per se,* en una de sus víctimas. Además, la teoría postcolonial —deliberadamente o no— solo se centra en criticar los mecanismos de opresión europeos, sin entrar a cuestionarse en lo absoluto instrumentos de opresión de otras regiones del mundo. Por ello, las formas de discriminación y dominación de las culturas postco-

loniales, no son para la teoría postcolonial ni siquiera objeto de crítica marginal. Esta omisión, vale destacar, no permite entonces entrever los puntos de anclaje mediante los cuales las relaciones de naturaleza colonial se sostuvieron en el pasado y se mantienen en el presente.

Otro punto interesante es que la teoría postcolonial tampoco se interesa en cuestionarse el contenido concreto de ese pasado que las luchas políticas contra el colonialismo reclaman como su horizonte de sentido, ya que todo lo anterior al colonialismo es en esencia bueno, mientras todo lo que se haya llevado a cabo durante este período debe de ser rechazado. De ahí, que el problema fundamental que se presenta a la teoría postcolonial y que marca su límite peligrosamente esencial, radica en que ese pasado idílico que sus pretensiones políticas reclaman solo existe como anhelo. Por esto, un intento de reivindicación no haría sino continuar perpetuando todas esas condiciones que hicieron posibles y viables las empresas coloniales de los europeos y, por tanto, traicionando la memoria histórica de todos aquellos que sufrieron sus efectos y que constituyen su fuente de legitimación.

Bibliografía

Ahmad, A. (1994). *In Theory. Classes, Nations, Literatures.* London: Verso.

Ali, T. (2006). *El choque de los fundamentalismos.* La Habana: Ciencias Sociales.

Amador Bech, J. (2004). *Las raíces mitológicas del imaginario político.* México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ashcroft, B., G. Gareth; Helen Tiffin (1989). *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures.* Londres: Routledge.

Ashcroft, B., G. Gareth; Helen Tiffin (2007). *Post-Colonial Studies. The Key Concepts.* New York: Routledge.

Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de Historia. En Rolf Tiedemann y S. Hermann (eds.). *Obras. Walter Benjamin* (vol. II). Madrid: Abada Editores.

Bottici, C. (2007). *A Philosophy of political myth.* New York: Cambridge University Press.

Cassirer, E. (1968). *Mito del Estado* [2.ª ed., traducido por E. Nicol]. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (1964). El imaginario social y la institución. En *El pensamiento de Cornelius Castoriadis* (vol. 1). Barcelona: Paidós.

Chakravarty, D. (2009): Una pequeña historia de los estudios subalternos. En P. Sandoval (ed.). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde América Latina.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cisneros Torres, M. J. (2012). De la crítica al mito político, como crítica. *Fragmentos de Filosofía,* (10), 53-67.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). Disponible en http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469

Dièn̈e, D. (2001). *La abolición de la trata de esclavos y de la esclavitud: fundamentos históricos.* París: Ediciones UNESCO.

Friedman, J. (1992). Myth, History, and Political Identity. *Cultural Anthropology,* 7(2), 194-210.

Galceran Huguet, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el postcolonialismo y la descolonialidad.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Gandhi, L. (1996). *Postcolonial Theory. A Critical Introduction.* Sidney: Allen & Unwin.

Go, J. (2016). *Postcolonial Thought and Social Theory.* New York: Oxford University Press.

Mani, L. (1999). Tradiciones en discordia: El debate sobre la Sati en la India colonial. En S. Dube (ed.). *Pasados poscoloniales.* Theory. New York: Oxford University Press.

Mezzadra, S. (2008). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales.* Madrid:Traficantes de Sueños.

Miller, J. C. (2001). La abolición de la trata de esclavos y de la esclavitud: fundamentos históricos. En D. Dièn̈e (ed.). *De la cadena el vínculo. Una visión de la trata de esclavos.* París: Ediciones UNESCO.

Moore-Gilbert, B. (1997). *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics.* London-New York: Verso.

Omar, S. (2008). *Los estudios post-coloniales. Una introducción crítica.* Castelló de la Plana: KRK.

Rickeston, P. (2001). *Political myth: the political uses of history, tradition and memory.* Wollongong:Universidad de Wollongong.

Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Oprimidos, pero no vencidos. Las luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980* [4.ª ed.] La Paz: La Mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Violencias (re)encubiertas.* La Paz: Piedra Rota.

Shohat, E. (2008). Notas sobre lo postcolonial. En S. Mezzadra (ed.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales.* Madrid:Traficante de Sueños.

Sorel, G. (1973). *Reflexiones sobre la violencia.* [traducido por L. A. Ruiz]. Buenos Aires: La Pleyade.

Souroujon, G. (2013). Mito político, rito y utopía. Límites conceptuales y zonas grises. *Fragmentos de Filosofía,* (11), 121-142.

Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* [traducido por M. M. de Molina]. Madrid: Akal.

Susaeta Montoya, F. (2010). *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia.* Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.

Tudor, H. (1972). *Political Myth.* London: Macmillan Education.

Vega, M. (2000). Historiografía y poscolonialidad. *Historia y espacio* (17), 69-92.

Vega, M. J. (2008): Gayatri CH. Spivak: conceptos críticos. http://blog.pucp.edu.pe/blog/latravesiadelfantasma

Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Young, R. J. C. (2016). *Postcolonialism. An Historical Introduction.* Chichester, West Sussex: John Wiley & Sons, Ltd.

La educación como proceso orientado a la formación ciudadana: una mirada desde el pensamiento de Guillermo Hoyos Vázquez

M. Sc. Deyvys Yadira Díaz Vizcaíno[19]

Introducción

El 5 de enero de 2013 murió en Bogotá Guillermo Hoyos Vázquez,[20] destacado filósofo colombiano y una de las figuras de referencia en el ámbito del pensamiento latinoamericano de las últimas décadas. Una de sus máximas, "Pensar en público",[21] se refiere a la importancia del diálogo, como ejercicio propio de la racionalidad. Como espacio de diálogo abierto, que él mismo diseña para dar cabida a diversas

19 Profesora asistente del Departamento de Filosofía para las Ciencias Naturales y Matemáticas de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

20 Guillermo Hoyos fue profesor de la Universidad Nacional de Bogotá entre 1975-2000, en donde hizo parte del Consejo Superior Universitario y fue decano de la Facultad de Ciencias Humanas; desde 2000 hasta su muerte estuvo vinculado a la Universidad Javeriana de Bogotá, en donde fue director del Instituto Pensar y del Instituto de Bioética. Fue profesor de la Universidad de los Andes y profesor visitante de la Universidad de Wuppertal, Alemania.
En España, fue investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid (CSIC), así mismo hizo parte del Comité Académico de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, EIAF. Coordinador de la Cátedra Andina de Educación en Valores, en cooperación con la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). En Colombia hizo parte de la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia (ACAC), de la junta directiva de Siglo del Hombre Editores, de la comisión de paz del gobierno de Belisario Betancur del Consejo Nacional de Acreditación (CNA), así como de la comisión nacional de doctorados y maestrías. El Ministerio de Educación Nacional, le concedió la orden de gran maestro en 2012.

21 Idea desarrollada por Julián Serna en "Guillermo Hoyos Vásquez. Un hombre de palabra. *Rhec,* 16(16), 21-24, enero-diciembre de 2013 (ISSN 0123-7756).

expresiones disciplinarias, ideológicas y culturales, bien puede servir de emblema de lo que durante toda su trayectoria fue su quehacer filosófico de cara a la ciudadanía.

Como en los últimos años gustaba repetir con J. Habermas, en las democracias no son los gobernantes, pero tampoco los científicos ni los filósofos, es la sociedad civil, son los movimientos sociales, son los ciudadanos unidos por una comunicación permeable al disenso y a las diferencias, los que tienen la última palabra. Desarrollando las enseñanzas de I. Kant, para Hoyos filosofar entre nosotros no podía ser otra cosa que ejercer "el uso público de la razón".

El pensador colombiano concibe la educación como filosofía aplicada, al pretender una educación, para la ciudadanía, con fuerza en la opinión pública; además, exhorta a la participación de la sociedad civil. Su obra se centra en la participación del sujeto en la construcción de un mundo mejor, una sociedad más justa e igualitaria, tolerante y solidaria. Así, desde su trabajo como intelectual, contribuye de todas las maneras posibles a mantener abierto el porvenir.

Hoyos se refiere a la necesidad de educar en valores como justicia, equidad y solidaridad. De lo contrario, se corre el riesgo de implantar una educación moral autocentrada en las propias expectativas y necesidades. Esto conduce a un individualismo y relativismo moral, los cuales impiden la concreción de los proyectos colectivos y la búsqueda del bien común como un valor moral en sí mismo.

La educación, para el filósofo, debe tener una mirada social trasformadora. Esa es su reflexión sobre las actitudes participativas que se presentan en el mundo de la vida, en las experiencias individuales y colectivas, y que dan cuenta de una cierta sensibilidad ética, identificada con los sentimientos morales. Los sentimientos morales —en su carácter complementario a una ética contractualista— señalan el proceso de integración y de construcción de sentido, de pertenencia a la comunidad que es más próxima e inmediata. Esto permite dilucidar el vínculo existente entre la concepción ética y educativa del filósofo, en el cual la ética permite fundamentar la concepción educativa, conducente a la posibilidad del cambio y la formación de un nuevo *ethos* cultural y un sujeto social.

Guillermo Hoyos y su concepción sobre la ética

El filósofo tiene una concepción particular sobre la ética. Presenta una fuerte influencia europea de las concepciones modernas y contemporáneas; pero tiene un pensamiento perspectivista sobre la conducta moral:

> en lugar de acentuar las diferencias entre las diversas versiones contemporáneas de la ética, quiero ensayar una forma de argumentación que las relacione, si no necesariamente a todas, por lo menos sí a algunas de las más relevantes en la discusión actual (Hoyos, 1985, p. 65).

Para el intelectual, el pensamiento contemporáneo, en general, tiene un reflejo en la sociedad, un fin objetivo para su desarrollo. Como filósofo de formación, educador por excelencia, su obra tiene como eje central la ética, en la cual la acción comunicativa constituye, a su vez, elemento mediador esencial para la comprensión de la relación ética-educación. Considera el filósofo, que las formas de diálogo entrecruzado (elemento teórico esencial de esta teoría), que permite diálogos simétricos, son herramientas importantes en lo que denomina "formación de un nuevo *ethos* social".

Es fundamental para Hoyos que la filosofía moral y el discurso educativo se encuentren entrelazados al discurso filosófico de la región, donde las ciencias sociales tienen el compromiso vital de representar las realidades de la clase explotada, de los excluidos del tercer mundo. La realidad latinoamericana y caribeña necesita tener, como fundamento de percepción filosófica, una filosofía moral cuyo fundamento esté en la ética y la educación, debido a la situación de explotación y de degeneración en la que se encuentra. La educación en valores (axiológica) ha constituido un elemento de preocupación teórica y práctica en el ejercicio de la investigación de múltiples problemas morales y de carácter educativo.

Hoyos muestra su propia interpretación de la sensibilidad moral con un sentido renovado, el de la ética para ciudadanos:

> Esta debe ocuparse, en auténtico sentido fenomenológico, de la formación de la persona moral a partir de las vivencias en las que

> se dan los fenómenos morales en el mundo de la vida y de la manera como son asumidos comunicativamente los sentimientos morales, en los que se dan dichos fenómenos. Este es de hecho el lugar de una *Educación para la ciudadanía* (Hoyos, 1998, p. 88).

Los estudiosos de la obra de Guillermo Hoyos coinciden en la preocupación, ética y educativa del filósofo al interpretar su realidad. Hoyos lo expresa de la forma siguiente: "Sería necesario mostrar por qué hoy podemos hablar de un 'giro ético' en la filosofía y, a partir de allí, mostrar la incidencia de este significado específico de la argumentación moral en el proceso de formación de la persona para la sociedad civil" (Hoyos, 2001, p. 29).

Es significativo que, para un filósofo como Hoyos, haya un reconocimiento teórico en el cual los conflictos éticos, económicos, políticos y sociales constituyen una base necesaria para el estudio de las trasformaciones individuales y sociales, ya que a la vez forman ese complejo fermento, ese complejo, barro, en que se mezclan los elementos estructurales, en lo que se ha dado en denominar *ethos* moral, cultural y social. Desde tal preocupación teórica en el campo de la ética, es que Hoyos eslabona una propuesta trasformadora del individuo y de la sociedad, cuyo correlato es lo que adquiere la expresión de sujeto social, que es a la vez un sujeto moral.

La comunicación es parte inseparable de la transformación de las experiencias en principios apriorísticos (término kantiano de los principios morales). Es preciso descubrir el sentido de la ética comunicativa, con la intención de cambiar el sentido moral de las personas en el mundo de la vida; es decir, servir de sustrato para la elaboración de argumentaciones racionales.

El filósofo ha identificado lo humano como realización del ser en el mundo, que es también una identificación de lo ético con ejes trasversales, como la elevación de la eventualidad, la fragilidad de la naturaleza histórica y la razón, y estas cuestiones con la realización de proyectos personales, que, al tener en cuenta al otro, se constituyen en proyectos de vida comunitaria. Es decir, adopta una especie de socialización de lo humano individual, como realización del ser en lo humano colectivo, como realización de vida comunitaria.

En la realización de este proyecto teórico y práctico en el que encuentran sentido las categorías de ética y educación, la categoría de

diálogo es muy importante. Tanto en ética como en educación los ciudadanos con sentido histórico tienen que intervenir, dialogar, disentir. El sentido de la crítica y el disenso constituyen también esencias del diálogo comunicativo y trasforman al sujeto portador de estas expresiones ético-educativas. Por esta razón, el filósofo, al referirse a una ética comunicativa, expresa:

> "La ética comunicativa" (J. Habermas, K. O. Apel, A. Cortina) permite superar el relativismo propio de la absolutización de la hermenéutica, al hacer del diálogo, nutrido en el mundo de la vida, el puente entre nuestras experiencias personales y los principios morales. De esta forma, al desarrollar la competencia argumentativa del lenguaje, sin negar su poder interpretativo y comprensivo, la racionalidad comunicativa reconstruye genéticamente el "Overlapping Consensus", el consenso entrecruzado del contractualismo, liberándolo a la vez de las ficciones de la posición originaria y del velo de ignorancia (Hoyos, 1995, p. 85).

La idea central, para el siglo XXI colombiano y latinoamericano, es encontrar categorías que complementen saberes educativos populares, las cuales fundamenten a la ciencia y la tecnología, pues estas constituyen centro de la vida del ciudadano de nuestra región. Educativas porque están mediadas por la acción comunicativa contextual, en las que, según el filósofo, "La acción moral tiene sentido y se motiva en un contexto determinado, en búsqueda de fines específicos, en bien de una comunidad concreta y de las personas que la conforman" (Hoyos, 1995, p. 85). Teniendo en cuenta la preocupación de Guillermo Hoyos por el correlato bien individual y bien común, en el cual concurren contrapropuestas utilitaristas, el bien común, adquiere fundamentación ética y debe ser argumentado como parte de la razón práctica.

La obra ética del pensador es un análisis exhaustivo de la realidad latinoamericana, con los elementos teóricos claves de las principales corrientes contemporáneas, lo cual permiten realizar el análisis complejo de la sociedad actual, en busca de un nuevo *ethos* social y cultural. Su objetivo principal es la interpretación de una sociedad justa, donde el diálogo medie las relaciones tanto económicas y políticas, como

culturales. Aquí la ética, la política y la educación se entrelazan en búsqueda de un nuevo sujeto social, de un individuo comprometido con su realidad y su contexto histórico social.

La problemática planteada en los textos de Guillermo Hoyos, tiene a la educación y la ética como ejes centrales que guían su tarea como filósofo, pedagogo y ciudadano éticamente comprometido con su tiempo. A través de la filosofía europea, como punto de partida, busca validar un cambio social esencial en la comunidad colombiana, pero ve que la solución al conflicto de la necesidad de una formación de un ciudadano éticamente correcto, es una necesidad global.

Es importante señalar que la plataforma de pensamiento del filósofo es totalmente eurocéntrica, pero en su obra no hay negación de la filosofía latinoamérica. Reconoce que es un fracaso total querer alejar la realidad del pensamiento originario europeo, porque, aunque exista en el continente la necesidad de búsqueda de las raíces teóricas, se puede escoger del pensamiento europeo aquellas herramientas que hagan del pensamiento latinoamericano algo original y con fuerza en su plataforma para reencontrar al sujeto latinoamericano en esta era globalizada.

Defiende una educación cosmopolita, con trasfondo ético en la formación del individuo, como sujeto que hace la historia y es protagonista del cambio social. Educación mediada por un proceso comunicativo que permita la conformación de una comunidad que no atenta contra la sociedad globalizada y tecnológica. El proceso educativo debe permitirle al ciudadano saber engranar todos los procesos sociales y buscar una salida ética. "El filósofo busca en su obra fijar la función específica de la formación en valores en el proceso educativo para mostrar lo que precisamente ella significa para preparar a los miembros de la Sociedad Civil" (Hoyos, 1995, p. 65).

La ética permite discutir las ideologías que se suscitan en el proceso educativo. Se necesita un sistema educativo que permita al sujeto emitir una crítica *crítica*, como realizó Marx, de las formas de argumentación racionales; por ejemplo una crítica al positivismo normativo de la modernización social. Se conforma así, según Hoyos, "los dos extremos en el procesos educativo: quienes pretenden seguir 'enseñando o inculcando' normas y quienes optan por no 'interferir' en la formación del 'otro'" (Hoyos, 1995, p. 68).

El giro ético en la filosofía actual exige un cambio tanto de las formas de los resultados de las ciencias puras como de las sociales. Hay una necesidad global de un nuevo *ethos* cultural. La ética debe estar orientada a guiar el sentido de la vida en sociedad, dado que las ciencias parecen no cumplir este papel. En este sentido, también debe mediar en los movimientos sociales, la educación y el desarrollo, tanto en lo económico, como en los procesos de paz a nivel mundial.

El proceso educativo debe ayudar a conformar este nuevo *ethos* cultural, no solo para desarmar concepciones ideológicas, sino que debe analizarse críticamente el desarrollo de la ciencia y la tecnología, así como insertarse en la sociedad civil, la convivencia ciudadana y la democratización de la democracia. Lo que busca Hoyos es que "la ética no se agote en los procesos (…) sino que llegue a ser lo que realmente es: guía para la acción" (Hoyos, 1995, p. 69).

Guillermo Hoyos Vásquez indaga en una salida ética para la solución del conflicto educativo contemporáneo y lo deja plasmado así en su ensayo *Educación para un nuevo humanismo en tiempos de globalización:*

> Una educación para un nuevo humanismo en términos de la dialéctica trascendental de Kant: es decir, como reconocimiento en los límites, de la experiencia mundo vital y del conocimiento científico, dejando abierta la posibilidad del pensar precisamente en dichos límites, como complementariedad necesaria de la moral y de la dimensión estética. Así, ante el triunfo aparente de una racionalidad científica analítica (…) se hace necesario reexaminar una educación que podría querer ignorar los recursos del humanismo de Occidente y despreciar todo proyecto de educación en valores (Hoyos, 2008, p. 20).

El filósofo reconoce los elementos centrales de la educación actual a nivel global, la importancia de la formación ciudadana en este nuevo mundo globalizado. Se hace necesario e imprescindible construir, desde la educación, un nuevo código de ética que tenga vínculos indisolubles entre la sociedad, la realidad y los contextos históricos de cada comunidad o región, para poder valorar las posibilidades de transformación social. El pensador reconoce que es necesario: "trabajar por una educación para la mayoría de edad y para la autonomía,

una educación que nos permita soñar con la utopía de una esperanza normativa que promete hacer de la educación el mejor camino hacia la paz" (Hoyos, 2011, p. 193).

Para Guillermo Hoyos la solución ética está en la ética discursiva, la búsqueda en el diálogo entrecruzado, en la diversidad de visiones, es donde se pueden comprender las normas de la sociedad civil como reglas de comportamiento universales y donde los valores morales educados dan al sujeto, en su relación con los demás, la posibilidad de llegar a consensos. Entonces, en la manera en que se comprenda en el proceso educativo los sentimientos morales, así será de definitiva la formación de la persona, porque a decir de Platón: "debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes (…) para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación" (Hoyos, 2007, p. 195).

Se necesita formar a los ciudadanos para que se reconozcan democráticamente y esto solo se logra con un buen manejo y actualidad de los programas en la educación; en general una excelente cultura política, donde la filosofía moral-política y el derecho sean centro, para convertir al ciudadano en sujeto real activo de su historia. Entender la educación, para Guillermo Hoyos, es establecer que el sentido profundo de la educación es el de la responsabilidad social. Lo expresa al afirmar:

> Todo el proceso educativo debe estar orientado a la formación ciudadana, de la cual surge todo sentido de responsabilidad en la sociedad. Esto naturalmente tiene sus condiciones, que no pueden ser tomadas como obvias, evidentes, en el sentido de que no haya que explicitarlas. No todo sentido de educación y toda idea de universidad dan lo mismo (Hoyos *et al.,* 2007; Hoyos, 2008).

Según el filósofo, se educa para la sociedad y para la democracia, se educa para tener un lugar en el mundo de manera consciente, coherente y activa, de manera pensada si se quiere, pero, en definitiva, de manera educativa, es decir, es necesario educar al ciudadano para el tipo de ciudadanía que se quiera.

Como ya expresamos, la educación para Hoyos es un ejercicio transformador humanista de las sociedades en el sentido de responsabilidad pública frente a lo individual y lo colectivo; donde el pensamiento

es el instrumento de cohesión de la acción política y privada. La enseñanza de la ciudadanía en sociedades plurales debe responder, de manera coherente, a una concepción de educación que pone como objetivo primordial la formación de ciudadanas y ciudadanos protagonistas en un mundo globalizado, que quieran y estén en condiciones de contribuir a la libertad y la igualdad.

El filósofo concibe que la educación, en sí misma, sea una educación en valores. No se entiende una educación sin valores y, a su vez, la formación en valores que no se inscriba en un contexto educativo, sea en la educación formal o no formal. Los procesos educativos deben luchar por un nuevo *ethos* cultural que permita sobreponerse al legado de la modernidad, con el cual no solo se puedan desarmar las concepciones ideológicas que fundamentan el positivismo normativo o el escepticismo de los valores, sino que se puedan comprender críticamente la ciencia y la tecnología, sin caer en los reduccionismos de la razón instrumental.

La educación en valores tiene el gran desafío de convertirse en una educación para la ciudadanía libre de ideologías reduccionistas y mirar hacia el fortalecimiento de los valores democráticos, lo cual permite la democracia como una forma determinada de gobierno y, ante todo, "un modo de con-vivir con el 'otro', con ese 'rostro' vulnerable y demandante de una respuesta ética".

Uno de los aportes que ofrece Hoyos a la educación es su reflexión sobre las actitudes participativas que se presentan en el mundo de la vida, en las experiencias individuales y colectivas, que dan cuenta de una cierta sensibilidad ética, identificada con los sentimientos morales. Estos señalan el proceso de integración y de construcción de sentido de pertenencia a la comunidad. Además, revelan la manera en que el sujeto reacciona ante las situaciones de marginalidad, pobreza y exclusión y obliga a educar en la solidaridad, a la que el pensador llama "solidaridad moral" (Hoyos, 2008, p. 157).

Educar para una ciudadanía activa es formar para ejercer derechos ciudadanos, denunciar su falta e implicarse para garantizarlos. Sentir indignación ante injusticias y maltratos puede ser un punto de partida para desarrollar la empatía, practicar y valorar la solidaridad. En términos pedagógicos, el sentimiento moral de indignación permite iniciar procesos de responsabilidad ética, pues hace sentir al individuo

parte de una misma comunidad, en la que de todos depende las consecuencias de las acciones que afectan a los demás.

La cuestión es de qué manera, a partir de la educación, se puede llegar a criterios y principios que permitan juzgar los casos particulares desde el punto de vista moral. Lo complejo es que la moral se ocupa de los sentimientos, las vivencias y las experiencias, pero se expresa inevitablemente en juicios de valor. Por tal razón, es preciso desarrollar una sensibilidad moral con el fin de reconocer y vivenciar los conflictos de valor como se presentan a diario en la sociedad, para que las posibles soluciones se encuentren contextualizadas.

Hoyos, desde una ética discursiva, propone que el puente sea un principio dialogal, el cual replantea la ética kantiana de obrar solo según aquella máxima que se puede querer que se convierta en ley universal. El giro discursivo radica en que "en lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto (sic) de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad" (Hoyos, 1995, p. 76).

Plantea que el fundamento de toda moral es, sobre todo, la estructura de la comunicación humana que, por el solo hecho de ser humana, requiere explicación y análisis. Así, la estructura comunicativa tiene distintos momentos. Este reconocimiento implica un sólido compromiso de un diálogo constructivo, capaz de avanzar en una sociedad más dialogante, respetuosa, responsable e interesada en la búsqueda del bien común. El filósofo recuerda que "toda moral tiene que comenzar por la comprensión del otro" Hoyos, (1995).

El sentido de la ética en el proceso educativo

Partiendo del reconocimiento de las nuevas condiciones sociales y del lugar que tiene el sujeto en los nuevos contextos sociales, culturales y educativos, hay que cuestionar la construcción de la ciudadanía en momentos de trasformación social, preocupación esencial que reside en el sentido y alcance que presenta la dimensión ética de esta.

Las instituciones educativas tienden a formar ciudadanos. La educación básica, media y superior, de acuerdo con sus visiones y

misiones, buscan el mejor modelaje para sus estudiantes, con el propósito de incorporarlos a una sociedad cada vez más compleja, debido a lo inesperado, la incertidumbre y lo aleatorio. Uno de los fundamentos es redescubrir nuevos caminos para la libertad. En ellos todavía cabe explorar —además de la libertad como autonomía, tan decisiva en la educación— en la libertad como no dominación, vinculada a la participación cívica, y en la libertad como desarrollo humano.

En esta perspectiva educativa y educadora emergen de dichas instituciones los enunciados de la ética, la moral y la estética, con el inconveniente que se observan de forma independiente y separada, pero que en la realidad estos vocablos se presentan de forma simultánea, cuando los individuos toman decisiones para sus vidas y para los demás. No existe educación sin ética, aquello que distingue la educación del adoctrinamiento es precisamente el componente ético.

Un educando no es solo un futuro miembro de una sociedad. Los educandos han de crecer, educarse y desarrollar sus vidas en un mundo que no les proporciona seguridad, que les sumerge por el contrario en un mar de incertidumbres en el que han de aprender a navegar por sí mismos, frecuentemente sin las ayudas oportunas.

Guillermo Hoyos no fue, como él mismo lo reconocía sin dificultad, un reformador pedagógico, ni siquiera un pedagogo o un investigador pedagógico. Fue un filósofo interesado en la formación del ciudadano democrático que, en la línea de Kant, cree que en la educación estaba el secreto de un mejor futuro para la especie humana y la posibilidad de una sociedad ilustrada capaz de ejercer una permanente crítica de sí misma y de promover la formación de un más elevado tipo de humanidad.

La acción educativa en torno a los valores y a la construcción de una moral colectiva e individual es necesaria. Esta necesidad debe atenderse de forma compatible y coherente con el progreso social y solidario y, a la vez, con el progreso individual singular y autónomo de cada sujeto. Si la ética está en el núcleo mismo de la acción educativa, hemos de admitir también que los presupuestos éticos son muy diversos, que conllevan a metas también muy distintas, y condicionan inevitablemente las estrategias de actuación.

Quizás la pregunta que debemos formular sea: ¿qué ética debe inspirar nuestra acción educativa? La respuesta a esta pregunta no es

retórica, ni indiferente. El paradigma moral por el que se opta es una acción educativa que se apoya, necesariamente, en una determinada construcción de la persona, y también en una determinada manera de hacerlos presentes en la sociedad.

Educar ya no se identifica con instruir o enseñar. Implica, además, apropiarse de los valores éticos que hacen del ser humano un sujeto moral, es decir, responsable. Una educación que capacite al educando para leer e interpretar los acontecimientos de su tiempo; que frente a los retos de la sociedad actual (inmigración, pobreza y marginación, degradación ambiental, corrupción y narcotráfico) pueda decidir y actuar desde la responsabilidad.

Es indiscutible que todo discurso educativo es deudor de unos presupuestos éticos y antropológicos y está orientado hacia unas determinadas finalidades o metas a conseguir. No es posible construirse como persona ni colaborar a la construcción de los demás, a través de la educación, sin prestar la atención precisa a la dimensión moral de cada sujeto social en particular. El pensador comprende esta relación y la analiza al esbozar:

> Se trata por tanto de una concepción de la educación a lo largo de toda la vida, que no se reduzca a transmitir la información y la cultura científica y a instruir a la persona moral, sino que deconstruya culturas dogmáticas para reconstruir interculturalmente, en las luchas por el reconocimiento, el sentido de la participación democrática (Hoyos, 1995, p. 26).

Hay un actor social en cada sujeto y es urgente hallar medios para develarlo. Se pone de manifiesto que su construcción no es sino la afirmación de la dignidad y el respeto de lo que cada ser humano es merecedor. Lo verdaderamente relevante es no olvidar que el desarrollo está íntimamente unido a la libertad; la libertad de ser un actor está por encima del bienestar mismo. Hay que centrar la atención de la educación en una moral y una ética orientada a lo público y entendida como una especie de segunda naturaleza, una serie de cualidades —según Aristóteles— que conforman una singular manera de ser, de actuar y convivir con los demás.

La preocupación social del Estado debe ser ocuparse del carácter de su ciudadanía, esa "formación del alma", es una cuestión

absolutamente actual. La educación ha de enfatizar —junto a la participación en la vida pública, social y cultural— el desarrollo del pensamiento crítico y de las actitudes que promueven la concienciación y la responsabilidad de reconocerse como ciudadanos. Esto supone combinar de forma adecuada la perspectiva del individuo y la de la sociedad, sin que la de aquel se anule.

Vaciar de contenido ético a la educación significa convertirla en un instrumento de manipulación y adiestramiento de los jóvenes, sin otro horizonte que ser eficaces y aptos para englobarse en la sociedad del consumo. Sin ética la educación hace suyo un discurso "que —afirmaba Adorno a mediados del siglo pasado— tiende a tomar la técnica por la cosa misma, tiende a considerarla como un fin en sí misma, como una fuerza dotada de entidad propia, olvidando al hacerlo que la técnica no es otra cosa que la prolongación del brazo humano" (Adorno, 1998, p. 88).

La ética debe permitir, en la sociedad, profundizar la educación y potenciar la autonomía de cada individuo. Para ello, la educación asume dar al alumno y a todo sujeto social el bagaje de conocimientos, procedimientos y actitudes que hagan posible la construcción de criterios morales propios, derivados de la razón y del diálogo solidario y no sujeto a la presión colectiva o a exigencias heterónomas, no aceptadas autónomamente como válidas y necesarias. En palabras de Hoyos:

> No se trata sólo del proceso educativo; precisamente a través de él se puede ir obteniendo que el ethos cultural penetre la sociedad civil. Es allí, en relación con un sentido deliberativo y no instrumental de política, donde una ética que recoja lo mejor de la discusión contemporánea, (…) tiene que poder incidir en la convivencia ciudadana y en la democratización de la democracia. Este es el significado político de una ética, cuyo lugar prioritario sigue siendo el de los procesos educativos, si en ellos prima la orientación filosófica frente a las urgencias meramente pragmáticas (Hoyos, 1998, p. 68).

La formación en los ciudadanos de actitudes favorables a la tolerancia, aceptación del otro y uso de razón dialógica como elementos y factores clave de la convivencia en democracia, el respeto a las minorías vinculadas no solo con la democracia sino con la dignidad de la

persona y con la justicia social, son principios claves para una convivencia justa y democrática en sociedades plurales.

En una sociedad donde la crisis de valores es reseñada y apuntalada casi a diario, las prácticas antipáticas en contra de la organización son modos seguros de agravar las desigualdades y la marginación social. Los códigos de ética se pueden presentar como elementos de equidad, que se reflejarán en la organización social, la competitividad, la transparencia y la excelencia en el desempeño de funciones y prestación de servicios. La pregunta qué ética para qué sociedad reclama nuevas respuestas y supone un desafío enorme y capital para la teoría y la práctica de la educación de la ciudadanía hoy.

La educación como proceso orientado a la formación de ciudadanos

La transición a la democracia, la crisis del Estado-nación, la globalización de la economía, el impacto de las nuevas tecnologías de la información, la crisis de las identidades políticas tradicionales, entre otros, son fenómenos que obligan a redefinir el papel de la educación en la sociedad y, más específicamente, en la formación del ciudadano. La preocupación proviene, además, de la necesidad de redefinir los contenidos socializadores —valores, normas y actitudes— que la escuela debe transmitir. Se presenta una cuestión social y política que puede o debe ser solucionada por el conjunto de los actores sociales.

Históricamente existe en el discurso y la praxis educativa una preocupante y extendida ausencia del contexto-situación. Esto lleva a ignorar las condiciones de vida del sujeto a quien se pretende educar. Y si se ignora el contexto, si la realidad sociocultural en la que vive el educando no cuenta para nada, entonces es imposible educar. Lo peculiar de esta discusión en la actualidad es que ambos problemas se presentan al mismo tiempo.

Existe un consenso cada vez más extendido según el cual la educación no está cumpliendo de forma satisfactoria la función de formar a las futuras generaciones en las capacidades que requiere el desempeño ciudadano para una sociedad que se transforma profunda y rápidamente pero, a la vez, existe una significativa falta de consenso

acerca de cuáles son o deben ser dichas capacidades y cuál debe ser el alcance de su difusión.

Es indispensable integrar el contexto o situación como elemento clave en la educación. Solo desde un mundo gramatical compartido, es decir, de tradiciones, costumbres, lengua, valores es posible la relación educativa. La praxis educativa y el discurso pedagógico no se pueden desligar de cómo se entiende al ser humano, cómo se relaciona con los demás y con el mundo. Cualquier acto educativo se da necesariamente en un aquí y en un ahora, se da siempre en el contexto de una tradición, en una cultura. No hay un punto cero en el que se pueda ubicar.

Es obligatorio entender los conceptos de educación y ciudadanía. Uno y otro articulan una buena parte de las aportaciones teóricas de la pedagogía desde sus orígenes, conviven conjuntamente en la mayoría de las utopías sociales de los últimos siglos. La vinculación de la ciudadanía a la educación, bien sea como conocimiento que es necesario adquirir, bien como práctica social que ejercitar, atraviesa todas y cada una de las situaciones y actividades humanas. Educar a ciudadanos abarca también: desarrollar una profesión, participar en la comunidad, aprender y ejercer responsabilidades públicas, desarrollarse de forma autónoma y con capacidad crítica, implicarse en la comunidad y aportar valores a la sociedad.

Según Hoyos, para la formación ciudadana en el proceso educativo, es necesario desarrollar la sensibilidad moral, ya que esto permite crear conciencia de los problemas y contribuye a la formación de argumentos racionales en procesos de formación de la persona, originando escenarios donde la comunicación es la principal herramienta para unir a la política y la moral.

En el momento de la acción comunicativa, donde se enfrentan consensos y disensos en la argumentación, se tiende a aprender a respetar, no tanto a quien respalda sino a quién diverge, porque comienza a reconocer la necesidad de buscar mejores argumentos para expresar sus ideas, puntos de vista y posiciones, enriqueciendo las miradas individuales de los presentes. Se acepta que la riqueza de la sociedad radica en su heterogeneidad y no en su homogeneidad, porque moviliza la conciencia racional de los individuos.

Pensar en formar ciudadanía es pensar en garantizar escenarios para que el ciudadano se forme para una mejor argumentación, donde

todas las posibilidades que posee cada individuo desde el punto de vista lingüístico se dirija hacia el dar lo mejor de sí mismo, para comprenderse y comprender a los otros en relación con proyectos, tanto particulares como comunitarios.

Por una parte, Hoyos subraya la importancia que tiene la filosofía para la educación democrática. No por ello pierde de vista el otro lado de la cuestión: el hecho de que la filosofía requiere de la educación como ámbito práctico por medio del cual el filósofo se hace presente en el mundo de la vida e influye sobre la opinión pública. No se trata, desde luego, de que la educación sea algo así como la aplicación de una filosofía que se presenta a sí misma como un saber soberano y absoluto; se trata de algo fundamental: de que la educación es el ámbito en donde nacen nuevos horizontes para el filósofo, bajo la forma de preguntas y de problemas que despiertan su deseo reflexivo. En palabras del pensador:

> el proceso educativo es una relación necesaria entre la tradición y lo nuevo; y es, por tanto, estructura mediadora comunicativa ideal. De esta forma, ya la educación no sería meramente una aplicación de la filosofía, sino que la filosofía necesitaría de la pedagogía para conservarse en su paradigma y no volver a dejarse seducir por los encantos y la pureza de la razón absoluta (Hoyos, 2012, p. 45).

La educación concebida como comunicación solo tiene sentido si se le vincula con una finalidad política fundamental: la formación de los ciudadanos que requiere una democracia. Esta finalidad democrática de la educación tuvo en la vida y obra de Hoyos una doble dirección: por una parte, una crítica radical de los proyectos educativos orientados hacia el lucro, el éxito individual y la competencia antidemocrática; por la otra, una educación humanista orientada hacia la formación de ciudadanos competentes y cooperativos, en la que se rescata el hecho fundamental de la contingencia y finitud que definen a los seres humanos.

En contra de esa educación para la perfección, el lucro y el éxito adquirido a cualquier precio, Hoyos aboga por la idea de una educación para un nuevo humanismo. A pesar de las múltiples cuestiones que en muchos casos tiene este término y a pesar de que ha sido objeto de

severas críticas por parte de muchos filósofos contemporáneos. Hoyos no tuvo ningún reparo en usarlo como una forma de subrayar la idea de que la educación debe ser pensada no para producir los grandes genios que exige el mercado capitalista, sino los ciudadanos comunes que sean capaces de participar en un proyecto común de humanidad.

Desde esta perspectiva, el punto de partida de la educación no ha de ser ni las grandes metas del desarrollo ni los estándares impuestos por los organismos internacionales ni los propósitos políticos de los estados nacionales, sino el hecho simple de la contingencia y finitud humanas y el elemental derecho que tiene cada ciudadano de definir con libertad el tipo de hombre que quiere ser y el tipo de mundo en que pretende vivir. Solo cuando los ciudadanos se perciben y comprenden a sí mismos como seres frágiles, vulnerables y falibles es posible pensar en que la cooperación, la solidaridad y la búsqueda del entendimiento mutuo constituyen las tareas esenciales en las que se debe comprometer el proceso educativo.

Este nuevo humanismo de la finitud y la contingencia es, por otra parte, el espacio fundamental en donde se construye una auténtica democracia, puesto que no se basa en las verdades absolutas del sabio, sino en el ejercicio, siempre falible y siempre apremiante, de la búsqueda de razones, del debate en el que entran en juego perspectivas distintas, del esfuerzo dialógico por buscar consensos sin pretender forzarlos y de la construcción de unas mayorías cualificadas por el ejercicio de buscar las mejores razones para actuar sin querer imponerlas a otros.

La sociedad del futuro, sometida a un ritmo acelerado y constante de cambio, debería dotarse de instituciones capaces de manejar la incertidumbre sin apelar a la supresión del debate. La experimentación, admitida hasta hoy solamente como pauta de la investigación científica, debería comenzar a ser aceptada en la reflexión teórica y en la práctica política. A estas alturas no hay ninguna duda acerca del creciente impacto de los medios de comunicación en la sociedad actual y en el proceso educativo.

Es necesario enseñar al alumno a interpretar y a actuar con el conocimiento, a emplearlo en su vida activa; hay que enseñarle a saber manejar de forma crítica y creativa las fuentes de información. En este contexto, contemplamos y encuadramos la educación

en los medios de comunicación, algo que se fomenta con un tema transversal, pero que necesita ir más allá y ser analizado, no tanto como herramienta y utensilio de trabajo, sino como agente socializador y formativo de la persona, que influye mayoritariamente en su desarrollo. Asimismo, demanda al mundo de la educación nuevas reflexiones que posibiliten encontrar las vías de formación que ha de seguir para transformar al individuo, sobre todo en sus edades tempranas, como sujeto crítico ante el mundo mediático con el que le ha tocado en suerte convivir.

La educación busca atender las demandas de la sociedad, adecuarse a los nuevos tiempos, con lo cual no puede desatender a los medios, ya que ellos le posibilitan un acercamiento y puesta al día. La oposición entre medio y escuela no está tan delimitada, pues existen puntos en común importantes. Lo que se aprende en la escuela puede ayudar a comprender los mensajes de los medios y viceversa. Hoyos plantea esta necesidad en su texto *Educación y ética para una ciudadanía cosmopolita*:

> No podemos aceptar que la educación se ofrezca solo por demanda de una sociedad y un Estado cada vez más inclinados, en la llamada "sociedad del conocimiento", a una especie de capitalismo cognoscitivo. En lugar de ello debemos trabajar para reconectar la educación a las humanidades y poder brindar a los estudiantes la capacidad de ser ciudadanos críticos y creativos de acuerdo con las utopías democráticas de sus países y del mundo (Hoyos, 2011, p. 198).

La pregunta en cuestión es la siguiente: ¿qué contenidos educativos deben dar cuerpo a los procesos formativos para que los sujetos puedan convivir y relacionarse con ellos de forma crítica? Hay, pues, que enseñar a leer un periódico, un cómic, a escuchar la radio, a ver la televisión, el cine, a navegar por internet. Hay que ofrecer metodologías y pautas para el aprendizaje del análisis de los diversos discursos en los diferentes medios. Por otro lado, hay que incorporar a las aulas, para optimizar (motivar, ilustrar, ejemplificar...) el proceso de enseñanza-aprendizaje, las noticias de los informativos, los *spots* publicitarios, secuencias de películas, capítulos de series, documentales, recortes y suplementos de prensa.

Se requiere, por tanto, un replanteamiento del sentido mismo de la educación de la ciudadanía, sin duda con implicación en la esfera pública, pero también en lo íntimo y privado, usualmente menos reconocido. Los diversos caminos que podemos adoptar, en este sentido, acentúan necesariamente la relevancia del sujeto personal como actor social, mediante la reconfiguración de las experiencias individuales y colectivas, capaz de recomponer las polarizaciones que se han tipificado como consecuencia del despliegue de los distintos procesos de modernización contemporáneos.

La transición a la democracia exige romper con el pasado y reinventar una nueva ética pública, dejando la moral privada al arbitrio de cada cual. La moral pública ha de ser diseñada como ética democrática, es decir, una ética cívica, participativa y plural. Una ética que busca fundamento para una moralidad social general, difundida por los medios, las asociaciones civiles y las instituciones educativas. A esta moral pública se la llama también "ética de mínimos" (Cortina, 1992), una ética que bendice valores morales como la igual dignidad de las personas, las libertades cívicas, la solidaridad, la pluralidad y la resolución dialogada de conflictos en la arena pública.

Conclusiones

El objetivo del filósofo, no es crear una nueva teoría social, ni un nuevo paradigma ético-educativo. La obra del autor lo que busca es la formación del individuo como sujeto social protagonista de su época, sujeto capaz de enfrentarse y entender la necesidad de un cambio social.

Buscar rutas para construir, desde el punto de vista teórico, referentes conceptuales que sirvan de guía al proceso formativo de los educandos, intentando desarrollar habilidades y conocimientos que faciliten la participación e interacción de todos los que conforman el Estado en las decisiones que afectan la vida económica, política, administrativa y cultural de la nación.

El profesor respalda, acertadamente, que todo este debate sobre el papel de la democracia y la ética comunicativa, debe ser llevado y ejercitado desde la educación y que esta —a su vez— debe ser

comprensiva, reflexiva y dialogal, preparada mejor no solo por sus contenidos (planes de estudios, currículos), sino, sobre todo por sus procedimientos comunicativos para una sociedad civil que aspira a ir superando el autoritarismo, la intolerancia y la frivolidad, gracias a un mayor compromiso en la participación ciudadana y en la conquista de una democracia, cuya sociedad signifique más justicia, más equidad y mayor solidaridad.

Recuperar al sujeto de la educación, hacer que sobre él se difunda toda la acción educativa, es hoy una tarea inaplazable. Ello conlleva incorporar al individuo concreto, histórico, a los procesos educativos; exige encontrarse con él, en su cultura, en la maniobra de su vida, desde donde se expresa, piensa y siente. Es decir, hacer que el educando sea el punto de partida y el punto de llegada de toda acción educativa.

Bibliografía

Arango Mejía, Julio Alberto (2010). *Pensar en p*úblico: *homenaje al pensamiento de Guillermo Hoyos Vásquez*. Bogotá: Universidad de la Salle. https://www.youtube.com/watch?v=4o77XGDUH0Q

Arias Gómez, Diego Hernán (2015). ¿Qué *cambia la educación? Políticas públicas y condiciones de los cambios educativos.* Bogotá: Universidad de la Salle.

Bárcena, F. (1997). *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política.* Barcelona: Paidós.

Bello, G. (2004). Ética contra la ética. Derechos humanos y derechos de los otros. En M. Barroso y D. Pérez Chico (eds.). *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Levinas.* Madrid: Trotta.

Bolívar, A. (2009). Educación para la ciudadanía. Competencias básicas y equidad. *Revista Espaço Pedagógico*, 16(2), 135-154.

Bolívar, A. (1992). *Ética mínima.* Madrid: Tecnos.

Bolívar, A. (1997). Valores universales y diversidad cultural en la tradición dialógica mediterránea. En Roque, M. A. (ed.). *Identidades y conflicto de valores. Diversidad y mutación social en el Mediterráneo.* Barcelona: Institut Català de la Mediterrània.

Bolívar, A. (2010). Los valores de una ciudadanía activa. En Toro, B. & Tallane, A. (coords.). *Educación, valores y ciudadanía.* Madrid: Interamericanos (OEI), Fundación SM.

Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora.* Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa.* Barcelona: Península.

Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Taurus.

Hoyos Vásquez, G. (1975). Sociedad nueva y ética. En Varios autores. *Filosofía y sociedad.* Bogotá: CINEP.

Hoyos Vásquez, G. (1995). *Derechos humanos, ética y moral.* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Hoyos Vásquez, G. (1996). *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales.* Bogotá: ICFES.

Hoyos Vásquez, G. (1998) [comp.]. *Convergencia entre ética y política.* Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre.

Hoyos Vásquez, G. (2008) [comp.]. La comunicación: La competencia ciudadana. En *Ciudadanías en formación.* Bogotá: Civitas, Magisterio.

Hoyos Vásquez, G. (2008). *Educación para un nuevo humanismo en tiempos de globalización. Ponencia en el encuentro de profesores que enseñan filosofía. Escuela de Filosofía y Humanidades.* Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Tecnológica de Colombia.

Hoyos Vásquez, G. (2012). Prólogo al libro: *Pedagogía, discurso y poder.* En *Ensayos para una teoría discursiva de la educación.* Bogotá: Magisterio.

Hoyos Vásquez, G. (1995). Ética comunicativa y educación para la democracia. *Revista Iberoamericana de Educación,* (7), 65-91.

Hoyos Vásquez, G. (2003). Ética y educación para una ciudadanía democrática. En Departamento Administrativo de Bienestar Social del Distrito (ed.). *Camino hacia nuevas ciudadanías.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Hoyos Vásquez, G. (2011). Educación y ética para una ciudadanía cosmopolita. *Revista Iberoamericana de Educación,* (55), 191-203. ISSN: 1022-6508.

Hoyos Vásquez, G. (2012). *Ensayos para una teoría discursiva de la educación.* Bogotá: Magisterio.

Hoyos-Vázquez, G. & Guillen, G. (1997). *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en las ciencias sociales: las ciencias de la educación.* Bogota: ASCUN.

Hoyos-Vázquez, G. & Martínez, M. (2004) [coords.]. *¿Qué significa educar en valores hoy?* Barcelona: Octaedro.

Mejía Quintana, Oscar (2009). Guillermo Hoyos Vásquez: Testimonio para una biografía intelectual. *Nómadas,* (31), 211-223.

Tovar, L. (1998). "El compromiso ético del pensar: Entrevista con Guillermo Hoyos Vásquez", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,* (72-73), 45-62. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

Parte III

PENSAMIENTO AMBIENTAL Y BIOÉTICA

De la crisis ambiental a la civilizatoria: el rol del sistema del capital en su génesis y potenciación

Doctora Anisley Morejón Ramos[22]

Una temática de amplia discusión, desde el pasado siglo XX, es la crisis ambiental, enunciada como el cúmulo de problemas ecológicos y sociales que enfrenta la humanidad. Entre ellos podemos mencionar: la erosión, pérdida de la biodiversidad, contaminación, pobreza, desigualdad y el ampliamente referenciado cambio climático, entre otros. Todos ellos tienen en común su génesis antrópica enmarcada en los inicios del sistema del capital, con su desenfrenada carrera hacia la acumulación, y, por ende, la necesaria expansión hacia todos los intersticios del orbe.

Ahora, si bien en las causas y soluciones de la debatida temática, se reconocen los impactos del sistema del capital, las propias soluciones no transcienden las trampas que impone el sistema, sino que revisten sostenibles y ambientalistas (verdes) envolturas, dentro de los manidos conceptos de desarrollo y mercado. Hecho que se evidencia en el incremento de los problemas ambientales y la huella ecológica que mide el impacto per cápita de los seres humanos en la Tierra, si se analizan los bienes naturales comunes que se utilizan anualmente, como los desechos que se vierten.

Dicho recrudecimiento de la problemática ambiental, dentro de fallidos impulsos de políticas ambientales a escala global, nos lleva a dos reflexiones. Primero, es necesario pensar la crisis ambiental más allá de un cúmulo de problemas ambientales y en sus soluciones, para acogernos a la idea de la crisis ambiental como una crisis de civilización. Esta, enunciada desde América Latina a inicios del siglo XXI, hace énfasis en el modelo económico, cultural, político y social que discrimina, explota y cosifica al pobre, al indígena, a la mujer y a la naturaleza,

22 Coordinadora del Grupo de Estudios Ambientales (Gemas) del Instituto de Filosofía de Cuba.

a la vez que privilegia un modo de producción depredador, insostenible, globalizado y hegemónico (*Manifiesto por la vida*, 2002).

Segundo, ahondar en el funcionamiento del sistema del capital y la cultura moderna occidental, como requisito indispensable para aproximarnos a las múltiples formas de dominación y sujeción de seres humanos y naturaleza. Esto, con el objetivo de develar las trampas de la dominación y visibilizar alternativas que se deslindan de la falacia de lo sostenible y verde del desarrollo y la economía, respectivamente, dentro de un sistema que pondera la tasa de ganancias, en detrimento de los seres humanos y la naturaleza.

Este cambio en el acercamiento a la temática ambiental, es sustancial para trascender un debate que se ha centrado en las soluciones de las problemáticas generadas por la crisis ambiental, auge de maquilladas negociaciones internacionales y un férreo optimismo tecnológico que apuesta por enverdecer un sistema que por antonomasia choca con los límites ecosistémicos del planeta, al tener como esencia "la maximización de dinero" (Acanda, 2002) a costa de la explotación de los seres humanos y la naturaleza.

Desde esta inflexión, asumir la crisis ambiental como civilizatoria implica adentrarse en el funcionamiento del sistema del capital y el lugar que ocupan los seres humanos y la naturaleza en él, como vía ineluctable para comprender la profundidad de la crisis y la importancia de pensar en una sociedad más allá del sistema del capital, es decir, un sistema social que cuestione las propias bases sobre las cuales se erigió y se plantee formas de relacionarse no depredadoras entre los seres humanos y para con la naturaleza.

De la crisis ambiental a la civilizatoria en el siglo XXI

Al abordar la temática ambiental, se pueden identificar tres momentos por los que transita la comprensión de la crisis: el primero, de la década de los 60 a la de los 80, donde se restringe a problemas ecológicos, con énfasis en soluciones tecnocientíficas y financieras. El segundo, en los años 90, cuando se incluyen dentro de los problemas ambientales la pobreza, la desigualdad y la exclusión, lo que favoreció

su tratamiento desde el ámbito político y económico, a partir del reconocimiento del impacto antrópico, tanto en la naturaleza como en la sociedad; y el tercero, en los primeros años del siglo XXI, en que se enuncia como crisis civilizatoria, una crisis social hacia lo interno del ser humano y de la sociedad.

Elucidar cómo se manifiesta la crisis civilizatoria como crisis sistémica, para mirar, desde soluciones adecuadas, los problemas ambientales; tener en cuenta los fundamentos de la sociedad occidental y el sistema del capital, con su deslumbramiento por el desarrollo, la economía y el mercado; se torna paso indispensable para desmontar las falaces soluciones dentro del marcado enverdecimiento del sistema del capital.

Desde la primera reflexión, se traspasa del análisis de lo ecológico a lo social, ahondando en un modelo económico, cultural, tecnológico, político y social que ha devenido crisis civilizatoria. Se manifiesta en:

- Control sobre la diversidad de prácticas sociales en sus múltiples dimensiones —tecnocientífico, agrícola, cultural, industrial— hacia formas homogéneas de producción de plusvalía.
- Capitalización de la naturaleza, que se expresa en la integración de todo elemento externo a la composición orgánica del capital. Dentro de este proceso la naturaleza es comprendida como materia prima, extendiéndose el dominio del sistema a los cascos polares, el suelo del fondo de los océanos, el espacio exterior y los nanoespacios de los genes de las plantas, los animales y los seres humanos (Altvater, 2009).
- Expropiación y apropiación de conocimientos ancestrales y bienes patrimoniales comunes, mediante la privatización y el patentamiento legal de la vida.
- Rol violento de establecimiento del poder del sistema del capital a escala global, mediante la ubicación de bases militares en zonas de alto extractivismo, criminalización y asesinato de líderes ambientales.
- Sobreexplotación de los bienes naturales comunes del planeta en un 50 por ciento, develado por los indicadores tipo índice de huella ecológica, que mide el impacto *per cápita* —lo que extrae y devuelve en forma de desechos— del ser humano sobre el planeta.

- Incremento de la exclusión, desigualdad y pobreza, generados por la dinámica intrínseca de la lógica del capital —estrategias del mercado, cálculo de utilidad, políticas a favor de las trasnacionales—, que aumentan las elevadas cifras de marginados del sistema social.
- Problemas ecológicos que se intensifican por los efectos del cambio climático de génesis antrópica.
- Violencia cultural, epistémica, racial y étnica hacia cuerpos y territorios que no entran dentro de las lógicas del sistema del capital.

La crisis civilizatoria centró la mirada en las implicaciones del sistema del capital depredador de modos de vida, y culturas alternas a la lógica mercantilista y productivista, no solo desde la denuncia a la dominación ejercida por el sistema sobre la vida, mediante el predominio de la racionalidad económica y el principio de calculabilidad, sino también, desde sus bases políticas, legales, morales, culturales e ideológicas, la cuales posibilitan el continuo sojuzgamiento de seres humanos y de la integridad ecosistémica. Desde esta mirada integral cuestionó:

- La continuidad de políticas de desarrollo asentado en el perenne crecimiento económico con su extensión hacia lo social y ecológico. Ejemplo de ello son los indicadores titulares o claves de desarrollo sostenible, donde la economía debe seguir creciendo (PIB); así como la inversión para alcanzar la prosperidad y, por ende, la sostenibilidad ambiental (Quiroga, 2001).
- El refuerzo de políticas de privatización de los bienes naturales comunes llevada a cabo entre transnacionales y Estado, ya sea mediante el establecimiento de contratos que permiten su administración y explotación, como por el otorgamiento de patentes que implican la privatización de la vida y el conocimiento.
- La primacía de los valores eficiencia y competitividad, que ponderan la maximización de dinero frente a la responsabilidad, solidaridad, prudencia y sensibilidad por la vida.
- El reconocimiento de la naturaleza como fuente inagotable de riquezas, de fácil acceso y disponibilidad, así como su disección en recursos naturales —agua, tierra, madera, energéticos: gas natural, petróleo, carbón, etcétera— en detrimento del funcionamiento ecosistémico.

- Afianzamiento del ideal de progreso material, lineal e infinito y su transfiguración en el concepto de desarrollo.
- Perdurabilidad del antropocentrismo, mediante la consolidación de la naturaleza como objeto de intervención para el beneficio humano y no como sujeto de derecho.
- La consolidación de la racionalidad instrumental, donde seres humanos e integridad ecosistémica son tratados como medios para la obtención de un fin máximo: la maximización de dinero.
- La primacía del saber científico sobre los conocimientos populares y las cosmovisiones de los pueblos indígenas.
- La autorregulación de la sociedad por el mercado capitalista, donde seres humanos y naturaleza son comprendidos y tratados como mercancías ficticias.
- La falacia de que el desarrollo capitalista tiene rostro humano y verde.
- La vigorización de sociedades de consumo, mediante la naturalización de la ideología consumista y el "consume verde".
- La convicción de la modernidad y el sistema del capital como estadio superior a otros modos de vida y culturas, considerados como "atrasados" o inferiores.

La lógica global impuesta por más de 500 años, configuró un sistema de relaciones culturalmente depredador, el cual se asentó en la creencia —como refiere Dussel (2000)— de la autocomprensión de la civilización moderna como desarrollada, racional y superior. Esto hizo y hace justificable la violencia de la conquista y colonización de los pueblos considerados como atrasados y barbaros que se oponen a la "civilización".

El sistema de relaciones culturalmente depredador homogeneizado y hegemónico —consolidado por más de 500 años— perfecciona sus modos de opresión, haciéndolos pasar, en ocasiones, imperceptibles al ojo y cerebro humanos, que no cuestiona la posibilidad de trascender el sistema del capital, sino que busca soluciones dentro de sus turbulentas aguas.

En el reconocimiento de la crisis ambiental como civilizatoria, no basta con enunciarla y plasmar los diferentes puntos en las que se manifiesta, sino que es necesario aproximarnos desde su complejidad inherente, comprendiendo complejo, como "lo que está entretejido"

(Morin, 2005), y no lo que es complicado o confuso. Por lo que —como plantea Delgado Díaz— la complejidad significa develar ese tejido, y, aunque no es posible agotarlo, podemos acercarnos a una perspectiva cada vez más compleja, en la medida en que incluimos y correlacionamos más dimensiones o aspectos desde los que tiene sentido abordar la temática. De ahí que cobre significado el segundo momento de reflexión, que lleva a profundizar en el funcionamiento del sistema del capital. Ello, con el objetivo de denunciar falaces soluciones y proponer verdaderas alternativas.

Esta aproximación lleva a develar opresiones naturalizadas en el hacer y pensar de seres humanos. Las cuales —según plantea Horkheimer (1973) y Lander (2000)— se muestran como resultado de tendencias espontáneas del desarrollo sociohistórico de la humanidad, y no como consecuencia de acciones que provienen del poder, ya sea económico, legal, militar, político y moral, de un sistema que se configuró y expandió mediante la explotación y sojuzgamiento de seres humanos con diferentes modos de vida y otras formas de relacionarse con la naturaleza que diferían del naciente sistema del capital.

Desde aquí, la segunda reflexión traspasa la mirada de los resultados a las causas que dan origen a la crisis ambiental como una crisis civilizatoria, centrando el debate en el sistema del capital y la necesidad de subvertirlo.

En este análisis cobran significado las relaciones sociales mediadas por la lógica del capital, así como la aseveración de que en vez de la era del antropoceno nos encontramos en el capitaloceno (Moore, 2012). Por ello, el sujeto es desplazado por el capital. Se presenta este como una relación humana enajenada que signa la praxis del sujeto hacia la maximización de dinero en detrimento del propio ser humano —que lo hace valer— y de la integridad ecosistémica de la naturaleza.

Significación del trabajo y su dualidad dentro de la lógica de dominación

Para comprender la complejidad de la crisis civilizatoria y las implicaciones del sistema del capital en su génesis y perdurabilidad, es necesario tomar como punto de partida el trabajo, el cual —refiere Marx

(1962)— es una necesidad eterna que media el metabolismo social entre los seres humanos y para con la naturaleza. Por tanto, como creador de valores de uso, como trabajo útil, es condición de existencia de la vida humana misma. Mediante el trabajo se reelabora la naturaleza y se producen valores de uso no considerados como mercancías. Ya que se obtienen para cubrir necesidades básicas: alimentación, ropa, vivienda, esto se considera como trabajo concreto: agricultura, construcciones, producción textil, etcétera.

La actividad humana se erige como elemento mediador en la relación entre los seres humanos y la naturaleza. A través de esta acción transforman y reelaboran la naturaleza y, progresivamente, la integran a su mundo. La práctica social, y su forma determinada por el trabajo, en tanto manera de mediar la relación entre seres humanos y para con la naturaleza, reviste, dentro del sistema del capital, la dualidad de ser productor no solo de valor de uso, sino de valor de cambio.

El doble carácter del trabajo como productor de valores de uso y de cambio implica que, mediante este, no solo se produzcan elementos que satisfagan necesidades básicas, sino también que revistan la condición de ser valores de cambio intercambiables en el mercado capitalista, con demandas crecientes y sin límites. Dicha dualidad —como bien señala Altvater (2009)— se da dentro de niveles cada vez más altos de explotación de la fuerza de trabajo, y la explotación de la naturaleza se vuelve cada vez más extensiva e intensiva.

La forma que reviste el trabajo dentro del sistema del capital, implica que el valor de uso quede subordinado al valor de cambio; es decir, mediante el trabajo se tienen que producir mercancías que contenga valor de cambio. Esto supone que para que todos los trabajos productores de valores de uso sean significativos, dentro del sistema del capital, tienen que generar plusvalía materializada a través del intercambio.

La producción de plusvalía tiene que ser creciente y expansiva, sin aceptar límites a su dinámica interna, ni en la persecución de su objetivo: la maximización de dinero. Dentro del sistema, los seres humanos se convierten en capital humano y la naturaleza en capital natural, la cual —como refiere Altvater (2009)— se desintegra en recursos valiosos y no valiosos para la reproducción de este.

Tanto el capital humano como el capital natural se integran a la composición orgánica del capital (C'=Mp+Fw) expuesta por Marx (1962). En los medios de producción, como capital constante, se integran los bienes comunes de la naturaleza de dos formas: como materias primas —capital circulante— o como capital fijo, que comprende el andamiaje tecnológico constructivo. En el capital variable se integra la fuerza de trabajo, es decir, los seres humanos portadores de la fuerza trabajo.

La composición orgánica del capital, al subsumir naturaleza y seres humanos con el objetivo de maximizar dinero, lleva a la disminución del capital variable, lo que implica aumento de la exclusión de seres humanos del sistema, a la vez que se integra al capital constante la totalidad de la naturaleza —cascos polares, genes de plantas, animales y seres humanos—. Ello deriva en una explotación que va, desde lo social hasta lo natural.

Las relaciones sociales mediadas por la lógica del capital, pasan a ser relaciones enajenantes, que abarcan —como afirma Hinkelammert (2006)— tanto a los de abajo, es decir, seres humanos portadores de fuerza de trabajo, como los de arriba, que son los dueños del capital. Ambos hacen girar su praxis en función de la maximización de dinero. Y, a la vez, este sistema de relaciones enajenantes extiende la dominación hacia la naturaleza, la cual pasa a formar parte de la composición orgánica del capital mediante la valorización o capitalización.

La explotación —tanto social como natural— con el fin de maximizar dinero, implicó no solo la producción ampliada de mercancías, sino también la consolidación de sociedades de consumo. Ello se produce mediante la naturalización de la ideología consumista que, como afirma Benton (1999), fue inventada, en las décadas de los 20 y de los 30, con el objetivo de estimular los siempre crecientes mercados para las mercancías producidas en serie (fordismo), así como para vincular los sujetos, psicológica y culturalmente, al sistema del capital y su carrera desmedida hacia la maximización de dinero.

Se trata —según Benton (1999)— de un proceso ideológico. Delgado Díaz (2005), siguiendo a este autor, señala que la ideología del consumismo consiste en la creación de un modo nuevo de satisfacción de las necesidades. Una necesidad se satisface mediante la realización

de un acto de consumo que termina con la satisfacción de la necesidad, ya sea esta beber, comer, vestir, etcétera.

A diferencia de la satisfacción de una necesidad, una necesidad de consumo se satisface mediante la creación de una nueva necesidad. El proceso ideológico consiste en la satisfacción de la necesidad que crea insatisfacción. Siempre habrá, para un objeto recién adquirido, no solo el disfrute que genera la satisfacción, sino la insatisfacción que genera el que el objeto no cuente con todas las propiedades que ya el mercado ha diseñado para ese objeto en particular. Así, la necesidad de consumo se satisface mediante la insatisfacción y creación, simultáneas, de una necesidad nueva y no satisfecha.

La consolidación de las sociedades de consumo promueve el consumo excesivo de mercancías en una sociedad dominada por las exigencias del mercado capitalista, donde todo es interpretado y producido como mercancía a ser consumida a escala ampliada y sin límites. Desde esta lógica, las mercancías —como afirma Acanda (2002)— no son pensadas, ni hechas para satisfacer necesidades, sino para crearlas, por ende la producción ampliada de mercancías no responde a la demanda real existente, si no que entra en la lógica de producir plusnecesidades como mecanismo para la valorización del capital. Es decir, se crea un objeto para el sujeto, pero a su vez se crea un sujeto para que desee y consuma ese objeto.

Ello implica que las mercancías, desde la lógica de producir necesidades, vienen con su tiempo útil limitado —conocido como obsolescencia programada— ya que se restringe el uso de los objetos a un tiempo determinado. Ello no solo opera en los objetos y los impactos negativos que tiene en la naturaleza, sino también en la subjetividad de los seres humanos, los cuales, bajo el influjo de ofensivas publicitarias, que se diseminan a escala planetaria desde los diferentes medios de comunicación masiva (internet, televisión, carteles publicitarios) sobredimensionan la tenencia de bienes materiales por encima de sus necesidades reales y básicas, suplantando objetos que cuentan con un funcionamiento útil, por ser obsoletos dentro de las tendencias y modas que necesariamente impone la lógica global de acumulación.

El mercado capitalista autorregulador de la sociedad: seres humanos y naturaleza como mercancías ficticias

El espacio donde tiene lugar la producción de necesidades mercantilizables es el mercado capitalista. Este —según Acanda (2002)— se erige como el espacio social de producción de necesidades y, a su vez, del modo de satisfacción de esas necesidades. La producción —como planteara Marx y Engels (1979) en Acanda (2002)— no se restringe a la creación de bienes materiales, sino en el sentido más amplio de creación de la vida social, del sistema de relaciones sociales. En este espacio se da la producción y circulación de las capacidades, necesidades, potencialidades y subjetividad de los individuos.

El papel central que alcanza el mercado capitalista, llevó a la autorregulación de la sociedad por este; es decir, no se crea un mercado para la sociedad, sino una sociedad para el mercado. El mercado capitalista autorregulador de la sociedad se manifiesta en que toda la producción este destinada a la venta en el mercado y que todos los ingresos provengan de ella. En consecuencia, existen mercados para todos los elementos de la industria, no solo para los bienes, entre los que figuran siempre los servicios, sino también para el trabajo, la tierra y el dinero (Polanyi, 1989).

Ello llevó a que los recursos naturales, a los que fue reducida la naturaleza, fueran manejados como mercancías ficticias[23] dentro de los propios mecanismos del mercado: oferta/demanda, rentabilidad, eficiencia, cálculo de utilidad, etcétera. Esto, a su vez, implicó su reducción a productora de valor económico y su reconceptualización dentro del sistema como capital natural, borrando así su función vital: el sustento de la vida.

La lógica destructiva que incurre en la separación de la tierra del ser humano, y de la integridad ecosistémica de la naturaleza restringida a productora de valor económico, no solo llevó a la dicotomía tierra-naturaleza, tierra-ser humano, sino, como apuntara Karl Polanyi (1989),

23 Según Polanyi (1989) una mercancía ficticia es aquella que, aunque no es resultado de la producción, es convertida y tratada como mercancía (*N. de la E.*).

tuvo implicaciones en el sistema social y cultural de modos de vida indígena, al ser subsumidos o invisibilizados por el sistema del capital.

La reducción de la naturaleza al concepto de tierra y esta última a productora de valor económico, sirvió de justificación para la expropiación y apropiación de tierras durante la conquista de América. Hecho que se evidencia en el pensamiento liberal de John Locke en el siglo XVII cuando plantea en su *Ensayo sobre el gobierno civil* que

> Dios, al mandar a sojuzgar la tierra, autorizaba hasta tal punto la apropiación. Y la condición de la vida humana, que requiere trabajo y materiales para las obras, instauró necesariamente las posesiones privadas. (…) Por todo lo cual es evidente, que aunque las cosas de la naturaleza hayan sido dadas en común, el hombre (como dueño de sí mismo, y propietario de su persona y de las acciones o trabajo de ella) tenía para el gran fundamento de la propiedad y lo que constituyera la suma parte de lo aplicado al mantenimiento o comodidad de su ser. Cuando la invención y las artes hubieron mejorado las conveniencias de la vida, a él pertenecía y no, en común, a los demás.
>
> No puede haber demostración más patente de esto que la constituida por diversas naciones de los americanos, las cuales ricas son en tierra y pobres en todas las comodidades de la vida; proveyólas la naturaleza tan liberalmente como a otro cualquier pueblo con los materiales de la abundancia, esto es con suelo fructífero, apto para producir copiosamente cuanto pueda servir para la alimentación, el vestido y todo goce; y a pesar de ello, por falta de su mejoramiento por el trabajo no disponen aquellas naciones de la centésima parte de las comodidades de que disfrutamos, y un rey allí de vasto y fructífero territorio, se alberga y viste peor que cualquier jornalero de campo en Inglaterra (Locke, 1973).

La lógica liberal no solo acarreó la justificación de la expropiación y apropiación de las tierras del continente americano, sino también —como señalara Polanyi (1989)— su inclusión dentro del funcionamiento del mercado capitalista autorregulador de la sociedad, así como su consolidación como mercancía ficticia.

La conversión de la tierra, el trabajo y el dinero en mercancías ficticias dentro del molino satánico capitalista y su irrefrenable afán de

lucro, llevó a la devastación de las comunidades y de los ecosistemas, es decir, a la destrucción de la vida en todas sus dimensiones (Bartra, 2013), al ser convertidos los seres humanos y la naturaleza en medios para un único fin: la maximización del dinero.

"La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines" —como refiere Horkheimer (1973)— implicó que el orden racional establecido deviniera racionalidad instrumental, ya que se convierte la naturaleza y los seres humanos en instrumentos para la obtención de los fines del sistema del capital. Ello acarreó la sobredimensión de la esfera económica en relación con el resto de las prácticas humanas, y la consolidación de la eficiencia y competitividad como valores supremos dentro de los criterios de rentabilidad.

Los criterios de rentabilidad asentados en el cálculo costo/beneficio, tienen serias implicaciones, tanto para los seres humanos como para la naturaleza. En cuanto a los seres humanos, la remuneración recibida no tienen referencias en las necesidades del trabajador, sino en el "precio de escasez" de la fuerza de trabajo en el mercado. En cuanto a la necesidad de vivir por su trabajo, se calcula el trabajo como medio de producción. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo. En lo referido a la naturaleza, la empresa calcula sus costos de extracción de bienes naturales, solo que en sus cálculos no entran las necesidades de reproducción de la propia naturaleza como costo (Hinkelammert 2006).

La reducción de la integridad ecosistémica y de los seres humanos a meros medios para la obtención de un único fin, implicó el desdibujamiento de la finitud de la naturaleza. O, dicho de otro modo, la consolidación de la racionalidad instrumental a través de la conversión de seres humanos e integridad ecosistémica de la naturaleza en medios para la maximización de dinero, diluyó la finitud contingente de la naturaleza.

Más allá de las fuertes críticas a las implicaciones de la autorregulación de la sociedad por el mercado capitalista, perduran los defensores de esta "estructura maravillosa". Se mantiene así el mito, creado por Adam Smith, de que el interés colectivo es garantizado por el interés individual, al quitarle el mercado toda responsabilidad a los seres humanos por los resultados concretos de sus actos y, a la vez,

asegurar automáticamente el provecho para todos, ya sea directa o indirectamente (Hinkelammert, 2006). Desde este mito, el mercado —como afirma Coronil (2000)— se presenta como espacio de posibilidades, en vez de un régimen de dominación que genera la ilusión de que la acción humana es libre y no limitada a las exigencias de este.

La lógica que se impone en el tratamiento de la temática ambiental, opera dentro de la referida autorregulación de la sociedad por el mercado capitalista, lo cual provoca que el mercado no sea para los seres humanos, sino que los seres humanos estén para cumplir con las demandas y exigencias del mercado. La inversión de esta lógica lleva a la sustantivación del sistema frente al sujeto, pues se agrupa las relaciones sociales en torno a un mercadocentrismo o capitalocentrismo (Hinkelammert, 2006). Aquí, la cultura de muerte por exclusión y explotación se impone sobre la cultura de vida en todas sus dimensiones.

Relaciones contractuales: la explotación enmascarada y "legal" de seres humanos y naturaleza

Otra de las características del sistema es la legalidad de la explotación, es decir, la validez de las transformaciones acontecidas con el surgimiento y consolidación del sistema del capital. A saber: relaciones sociales encaminadas a la producción maximizada de dinero, sobre las bases de la eficiencia y competitividad como valores supremos. Dentro de un mercado capitalista autorregulador de la sociedad, que convirtió fuerza de trabajo, naturaleza y dinero en mercancías "ficticias", estas ocurren sobre la base de relaciones contractuales, la igualdad y la libertad.

Las relaciones contractuales significaron el reconocimiento de individuos iguales y libres, que hacen contratos unos con otros y proceden según estos. Según Hinkelammert (2006), se fundan en el principio de consentimiento mutuo y fuera de ellas todo pierde legitimidad, pero, a su vez, enmascaran la dominación y explotación, ya que funcionan dentro de la lógica de compra y venta, es decir, al

establecerse relaciones contractuales, unos individuos tienen poderes sobre otros sin violar la libertad e igualdad contractual.

En otras palabras, al establecer el intercambio de mercancías —comprendiendo entre estas las ficticias: trabajo, tierra y dinero—, dentro de un marco legal y bajo la lógica de compra y venta, los contratantes tienen el derecho de poner las condiciones de uso de la mercancía ficticia, y la contraparte —al firmarla— transfiere a este la potestad de poder usarla aunque sea bajo condiciones de explotación.

La explotación/dominación que enmascara la igualdad/libertad contractual no queda reducida a la explotación y consumo de la fuerza de trabajo (Marx, 1962), sino que abarca la integridad ecosistémica de la naturaleza, mediante el establecimiento de contratos de concesión entre el Estado y las trasnacionales. A través de ellos las trasnacionales se apropian parcial o totalmente de estos bienes comunes naturales, por medio de la administración o compra de los servicios que permiten su explotación.

Ejemplo de ello es el caso del agua dulce y su privatización total o parcial, mediante contratos de concesión que funcionan en tres variantes: la primera ocurre mediante la venta total de los sistemas de distribución, tratamiento y/o almacenamiento por parte de los estados nacionales a trasnacionales; la segunda se hace efectiva mediante una concesión por parte de los estados para que las trasnacionales asuman el servicio y cobren por la operación y mantenimiento del sistema en uso. El cobro por el servicio y las ganancias son gestionados en su totalidad por la transnacional; y en una tercera variante el Estado contrata una trasnacional para que administre el servicio de agua a cambio de un pago por costos administrativos. En este caso la trasnacional no tiene acceso a las ganancias generadas (Delgado Ramos, 2003).

La relación contractual que se establece con el sistema del capital, implicó que todos los intercambios, específicamente de compra y venta, fueran vistos —en términos contractuales— sobre la base de la igualdad y la libertad. Dicha relación contractual se establece como necesidad para el libre flujo de las mercancías en el mercado capitalista, sin menoscabo a la integridad de los individuos, y es condición necesaria para enmascarar la dominación y explotación intrínseca del sistema del capital.

La expropiación/apropiación y explotación de la integridad ecosistémica de la naturaleza y los seres humanos mediante el establecimiento de relaciones contractuales, fue posible, no solo —como refiere Acanda (2002)— por la subordinación a la racionalidad económica como fundamento de la sociedad moderna, sino también, como el resultado de las acciones que provienen del poder y la legalidad. Es decir, más allá de los instrumentos de poder económico, indispensables para la acumulación de capital, se necesitaron instrumentos de poderes políticos y legales para garantizar el afianzamiento del sistema y perpetuar la continua explotación (Duchrow y Hinkelammert, 2003).

La expropiación mediante el patentamiento de la vida y del conocimiento. Entre la legalidad y la violencia

Si continuamos el análisis de la segunda reflexión, se hace necesario correlacionar lo antes expuesto con el control ejercido sobre los avances tecnocientíficos, mediante el establecimiento de derechos de propiedad intelectual a manos de trasnacionales.

Este nuevo aspecto implica que no solo se tengan en cuenta los amplios conocimientos que brinda el desarrollo tecnocientífico y los beneficios atribuidos por su capacidad —legitimada socialmente— de resolver problemas críticos como la escasez de recursos y el hambre en el mundo, así como procurar mayor bienestar para la humanidad, como bien refleja el *Manifiesto por la vida*; sino que también se tome en cuenta la cara oculta de lo que ha implicado estos avances bajo el férreo control de un sistema de patentes en manos de trasnacionales.

Primero, hay que destacar que si bien el desarrollo tecnocientífico ha alcanzado avances inimaginables en múltiples campos, estos resultados no se han revertido en bienes hacia todos los seres humanos, ya que muchos de esos beneficios se han visto interrumpidos por una férrea consolidación de los derechos que gestiona la propiedad intelectual. Estos derechos de propiedad intelectual trajeron como consecuencia que ideas, descubrimientos, conocimientos acumulados, secuencia y bienes patrimoniales tomaran la condición de mercancías

y entraran dentro de procesos de privatización amparados por acuerdos internacionales (Busaniche, 2005).

Ello implicó, que si bien los avances tecnocientíficos aportaron nuevos descubrimientos, posibilitaron a su vez la ampliación de la materia patentable dentro de marcos de protección jurídica. Esto, por una parte, restringió la concepción de ciencia abierta, es decir, libre acceso a datos, información y conocimiento, así como a su libre circulación en pos del beneficio de los pueblos dentro de los marcos de la propiedad privada, creando tensiones entre las utilidades privadas y el bien público. Por otro lado, llevó a la expropiación y conversión de los bienes patrimoniales comunes —flora, fauna, genes— en propiedades privadas y negociables (Drossou y Poltermann, 2005).

Desde este proceder, grandes transnacionales farmacéuticas, agroindustriales y biotecnológicas pasaron a ser las "dueñas legales" del conocimiento, es decir, se convirtieron en monopolios con patentes sobre variedades de flora, fauna y genes, con grandes implicaciones para el bienestar común de los pueblos.

La ideología del progreso dentro de la concepción del desarrollo: la falacia de lo humano y lo sostenible

Las disímiles aristas abordadas, en cuanto al funcionamiento del sistema del capital, nos llevan a un tema ampliamente debatido desde el pensamiento crítico y de medular significado para la temática en cuestión. Este se circunscribe a la ideología del progreso dentro de la concepción del desarrollo y la falacia de lo humano y lo sostenible como su cara oculta.

Al adentrarnos en esta temática es inevitable retrotraernos a los comienzos de la ideología del progreso, con las prístinas ideas del Iluminismo francés en el siglo XVIII. Estas fijan el orden histórico en un esquema de progreso ininterrumpido, sin retrocesos, el cual tiene como objetivo alcanzar la perfectibilidad y brindarle al ser humano la máxima felicidad posible.

Al trazar las etapas anteriores del progreso y determinar sus futuros posibles, los epígonos del progreso delinean tres puntos importantes que se erigen como condiciones indispensables para encauzar la marcha ascendente hacia la máxima felicidad dentro del ideal de progreso. A saber: la destrucción de la desigualdad entre las naciones; los progresos de la igualdad en el mismo pueblo; y el perfeccionamiento real del ser humano (Abbagnano, 2004).

Estos progresos serían posibles mediante el triunfo de la razón, y la cima de esta serían los avances del conocimiento científico. Ello derivó en una primacía de la razón asentada en los conocimientos científicos, lo cual determinaría que el ser humano comprendido como ser racional pudiera —al revelar las conexiones esenciales y las leyes que rigen su funcionamiento— conocer, desentrañar y dominar las fuerzas de la naturaleza. De ahí que al comprender al ser humano como un ser racional, capaz de acceder y dominar racionalmente la realidad, esta última se presentara también contingente de un orden racional.

El progreso material, lineal, infinito e ininterrumpido, como fundamento y resultado de la modernidad, asentado en la razón, y como máxima expresión de esta el conocimiento científico, devendría una relación saber-poder sobre las demás culturas y pueblos considerados premodernos y atrasados, que se presentan como simples antecesoras de la modernidad y del sistema del capital.

El *locus* del progreso, con su lógica lineal y abstracta de tiempo, no solo arrastró a culturas y pueblos a formar parte del gran engranaje del sistema del capital, sino que se transfiguró y fundió en el concepto de desarrollo, entendido como "un cuerpo de práctica y pensamiento que trata o intenta promover un progreso social y económico en pos del bienestar y de justificar la existencia de la pobreza y el modo de erradicarla" (Esteva, 1996). Este alcanza connotación con el fin de la segunda guerra mundial y los comienzos de la "era del desarrollo" puesta en marcha por el presidente Truman en 1949.

Truman fomentó por entonces un programa para promover los beneficios de los avances científicos y del progreso industrial en pos del crecimiento, marcando nefasta impronta en el camino del desarrollo, pues en la tendencia capitalista ha imperado durante mucho tiempo —y hasta podría decirse que impera hoy— una concepción esencialmente economicista. A saber: el crecimiento económico es asumido

como expresión del desarrollo y la maximización de la rentabilidad a corto plazo como criterio para la ejecución de cualquier acción de desarrollo.

Dicho postulado se vio sobrepasado por la introducción de dos ideas importantes: otorgar al desarrollo una dimensión de continuidad temporal, teniendo en cuenta la dimensión ambiental, y colocar al individuo como centro del desarrollo. De ahí la conceptualización de desarrollo sostenible y humano, donde se plantea la necesidad de buscar nuevos modelos de producción y de consumo viables en términos ecológicos, sociales y económicos, con miras al presente y al futuro (Brudtland, 1978).

Las metas para alcanzar el desarrollo humano y sostenible se recogen en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, propuesta por la ONU en el 2015, donde se destacan 17 objetivos de carácter integrado que abarcan las esferas económica, social y ambiental. Entre ellos se destacan: erradicar la pobreza, reducción de las desigualdades, producir energía asequible y no contaminante, agua limpia, paz y justicia, crecimiento económico y efectiva solución a las crisis ecológica, con énfasis en el cambio climático (ONU, 2015).

Los objetivos y vías para su materialización caen en la tautología de que crecer económicamente en pos de un sistema con rostro humano y verde dentro del sistema del capital, implica la negación de la esencia de este; ya que crecer económicamente es sinónimo de obtener la máxima ganancia dentro de los valores eficiencia y competitividad.

Ello implica que "la única distribución de la riqueza que puede producir la búsqueda de la ganancia máxima, es una distribución concentrada de la riqueza, lo que agrava los problemas sociales" (Hughes, 1999), que se pretenden solucionar, desde una agenda global, sin hurgar en las causas que potenciaron las dificultades que alarmaron en el siglo XX y se recrudecen en el siglo XXI.

Así, el sistema del capital asume la dimensión ambiental mediante el desarrollo sostenible, con objetivos que no van más allá de la maximización de dinero, lo cual implica producir acumulación de capital, mediante la explotación de la fuerza del trabajo, el sometimiento de los pueblos y finalmente el pillaje de la naturaleza (Boff, 2005).

Esto ha llevado a la incorporación de la naturaleza al orden económico mundial, mediante la internalización de los costos ambientales

dentro de los cálculos costo/beneficios. Desde esta lógica, la naturaleza es reconvertida en capital natural, para ser asimilada al proceso de reproducción y expansión del sistema del capital, a través de una gestión racional del ambiente (Leff, 2013).

Las estrategias de capitalización de la naturaleza —según Leff (2013)— han penetrado el discurso oficial de las políticas ambientales y de sus instrumentos legales y normativos. El desarrollo sostenible convoca a todos los grupos sociales a participar en un esfuerzo común hacia la sostenibilidad ambiental dentro de la propia lógica predatoria del capital, desconociendo los límites biofísicos del planeta y las diversas culturas.

Ejemplo de ello son las políticas ambientales que camuflan la expropiación/apropiación y mercantilización de bienes comunes naturales, los cuales tienen lugar mediante diferentes mecanismos:

- Canje de deuda por naturaleza, como instrumento financiero impulsado por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, supuestamente con el objetivo de la reducción de la deuda externa e impulsar proyectos de conservación ambiental. Mediante este instrumento, los países altamente desarrollados compran por precios muy bajos los títulos de deuda, los cuales tienen que ser donados a las ONG. Estas se convierten en acreedoras del gobierno deudor. Ello acarreó la apropiación y privatización de los bienes comunes, ya que las ONG, al tener acceso legal a la exploración e investigación de las áreas de conservación, restringen el uso a las comunidades locales, a la vez que monopolizan la información colectiva, dando cabida a la biopiratería (Isla, 2013).
- La expansión del ecoturismo, erigiéndose como fuente valiosa de ingresos para fomentar el desarrollo económico y brindar empleos. El fomento de dicha industria implicó la privatización de grandes extensiones, y con ello la expulsión de comunidades asentadas en dichos lugares (Isla, 2013).
- Los "mecanismos de desarrollo limpio" (MDL), con los que se persigue la captura de CO_2 en actividades agrícolas y reservas de biodiversidad. Fomenta la conservación de la biodiversidad y la siembra de bosques artificiales para incrementar la capacidad de captura de emisiones de gases efecto invernadero de los países altamente desarrollados, incapaces por sí mismos de reducirlos (Leff, 2011).

Ello implica que países endeudados vendan a muy bajo precio las funciones de captura de CO_2 de los bosques. De ese modo, los países altamente desarrollados encuentran una salida fácil para el cumplimiento de los acuerdos climáticos. Ejemplo de ello es que parte de los bosques de Costa Rica absorben el exceso de las cuotas de emisión de los gases de efecto invernadero de Holanda (Leff, 2011).

La implementación del desarrollo sostenible concomita con el fomento de las sociedades de consumo y la exacerbación de la tenencia material como símbolo de estatus social. De esa forma cae en las dinámicas del sistema del capital y la inclusión ficticia de la dimensión ambiental dentro de la ideología neoliberal. El desarrollo sostenible se muestra como la solución racional posible a la crisis, y desde esta óptica los países del Sur continúan suministrando bienes comunes naturales, a la vez que se mantienen como sumideros de desechos.

La irracionalidad dentro de la razón: la crisis civilizatoria

Lo analizado hasta aquí nos lleva a un último punto: la irracionalidad del sistema "racionalizado" que pondera la muerte de la vida en pos de la tasa de ganancias. Es decir, con el surgimiento, consolidación y expansión del sistema del capital—como orden establecido, normalizado y, por ende, racional— se naturalizaron las relaciones sociales mediadas por la producción maximizada de dinero, sobre las bases de la eficiencia y competitividad como valores supremos. Esto, dentro de un mercado capitalista autorregulador de la sociedad, donde fuerza de trabajo, naturaleza y dinero, convertidas en mercancías "ficticias", fueron movidas de acuerdo con las exigencias del sistema.

Dicho orden racional, homogeneizado y hegemonizado, como condición *sine qua non* para su perdurabilidad, provocó la mercantilización y privatización de la vida, mediante la defensa e instauración de la propiedad privada, estrategias de propiedad intelectual y políticas comerciales establecidas por gobiernos y capital transnacional. Ello, dentro de relaciones contractuales sobre las bases de la igualdad y la libertad, que enmascararon y justificaron la consolidación de un

sistema de expropiación y sojuzgamiento de modos de vida no modernos y de la integridad de la naturaleza.

El sojuzgamiento de seres humanos y naturaleza a las exigencias del sistema del capital, devino irracionalidad racionalizada dentro de los marcos de sustantivación de la economía sobre las demás esferas de la vida social y natural. De ahí, que el orden impuesto como racional, capaz de regular nuestras decisiones y relaciones entre seres humanos y para con la naturaleza, implicara —como asevera (Marcuse, s/f)— autodestrucción del propio ser humano y la naturaleza, al instaurarse como fin único: la maximización de dinero.

La irracionalidad oculta dentro de relaciones sociales racionalizadas por la lógica del capital, revela la apariencia y esencia del sistema. Desde la apariencia, constituida como orden racional, se genera la ilusión de que sin capital, dinero y mercado, somos nada, no existe el progreso ni el desarrollo. Ahora la esencia devenida irracionalidad devela que, al estar mediadas las relaciones sociales por la apariencia racionalizada del sistema y erigirse como fin último y máximo, el desarrollo del ser humano —felicidad, bienestar, salud y riqueza— queda supeditado a "fuerzas ajenas", como refiere Hinkelammert (2006), que deciden sobre su vida y muerte.

La irracionalidad/racionalidad constitutivas de la esencia/apariencia del sistema del capital deviene un orden establecido ya que los criterios de rentabilidad asentado en los cálculos costo/beneficios, la eficiencia y competitividad como valores supremos, así como la conversión de fuerza de trabajo y naturaleza en mercancías ficticias, tienen primacía sobre el tiempo de regeneración de los ecosistemas y de una adecuada remuneración que supla las necesidades básicas.

La racionalidad establecida oculta la esencia e irracionalidad del sistema excluyente, explotador y sojuzgador de los seres humanos y la integridad ecosistémica de la naturaleza, a la vez provoca la inversión de la realidad, ya que en apariencia el sistema del capital produce desarrollo, y —como afirma Bautista (2012)— el capital como dinero se presenta como la solución de todos los males, así como portador de la libertad, enmascarando que las verdaderas fuentes de riqueza son el trabajo humano y la naturaleza, sin las cuales no existiría nada, ni siquiera el capital (Marx, 1962).

La irracionalidad del sistema racionalizado devino crisis civilizatoria, evidenciada en la depauperación y destrucción sistémica de la vida animal, vegetal y humana. Esto, mediante estrategias económicas, políticas, legales, morales, culturales e ideológicas impuestas por el sistema del capital y la cultura moderna occidental, que se muestran como la máxima expresión de civilización.

Bibliografía

Acanda, Jorge Luis (2002). *Sociedad civil y hegemonía.* La Habana: ICIC Juan Marinello.

Abbagnano, Nicolás (2004). *Historia de la filosofía.* La Habana: Ciencias Sociales.

Altvater, Elmar (2009). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas ¿Existe un marxismo ecológico?* http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/Ecosocialismo/marxismoecologico.pdf

Bartra, Armando (2013). Crisis civilizatoria. En Raúl Ornelas (coord). *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.

Bautista, Juan José (2012). *Hacia la descolonización de la ciencia social en Latinoamérica.* La Paz: Rincón Ediciones.

Boff, Leonardo (2005). *La contradicción capitalismo/ecología.* http://www.latinoamericana.org/2005/textos/castellano/Boff.htm

Brundtland, Gro Harlem (1978). *Nuestro futuro común.* <www.un.org/es/ga/president/65/issues/sustdev.htm>

Benton, Edward (1999). El enverdecimiento del socialismo ¿un nuevo concepto de progreso?. En Carlos Delgado Díaz (ed). *Cuba Verde.* La Habana: José Martí.

Busaniche, Beatriz (2005). Las ideas y las cosas: la riqueza de las ideas y los peligros de su monopolización. En Colectivo de autores. *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida.* El Salvador: Boll.

Colectivo de autores (2002). *Manifiesto por la vida. Por una Ética para la sustentabilidad.* http://www.pnuma.org/educamb

Coronil, Fernando (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En Edgardo Lander (ed). *La*

colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Ciudad de México.

Delgado, Gian Carlo (2003). El Plan Puebla Panamá. Privatización y saqueo del agua dulce de Mesoamérica. *Anuario de Ecología, Cultura y Sociedad*, 3(3), 227-244.

Delgado Díaz, Carlos (2005). Efectos del desarrollo científico-técnico: sensibilidad pública, conocimiento y riesgo. En Célida Valdés (comp.). *Ecología y Sociedad. Selección de Lecturas.* La Habana: Félix Varela.

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y Eurocentrismo. En Edgardo Lander (ed). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Ciudad de México.

Duchrow, Ulrich y Franz Hinkelammert (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Drossou, Olga y Andreas Poltermann (2005). La protección de los comunes, la invención del dominio público. En Colectivo de autores. *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida.* La Paz: Boll.

Esteva, Gustavo (1996). Desarrollo. En Sachs Wolfgang (ed.). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.

Hinkelammert, Franz. J. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Caminos.

Horkheimer, Max (1973). *Crítica a la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.

Lander, Edgardo (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. En Edgardo Lander (ed). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Ciudad de México: CLACSO.

Leff, Enrique (2011). Límites y desafíos de la dominación hegemónica. La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En Ramón Pichs Madruga (coord.). *Cambio climático: enfoques desde el Sur.* La Habana: Ciencias Sociales y Ruth Casa Editorial.

Leff, Enrique (2013). *Globalización, racionalidad ambiental y desarrollo sustentable.* http://oraloteca.unimagdalena.edu.co/wpcontent/uploads/2013/03/Globalizacion-Racionalidad-ambiental-y-desarrollo-sustentable-Enrique-Leff.pdf

Locke, John (1973). *Ensayo sobre el gobierno civil.* Madrid: Aguilar.

Marx, Carlos (1962). *El capital* (vol. I). La Habana: Editora Nacional de Cuba.

Marcuse, Herbert (s/f). Filosofía y teoría crítica. En *Cultura y Sociedad.* http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/85/09-comentario-mauro-benente.pdf

Moore, Jason (2012). "EcoCrisis: ¿ecológica o ecológico-mundial?. En Caroline Wiedemann y Soenke Zehle (eds). *Depletion Design: a Glossary of Network Ecologies.* Amsterdam: Institute of Network Cultures.

Morin, Edgar (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Onu (s/f). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el desarrollo Sostenible.* http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/70/1

Polanyi, Karl (1989). *La gran transformación.* Madrid: La Piqueta.

Quiroga Martínez; Rayen (2001). *Indicadores de sostenibilidad ambiental y de desarrollo sostenible: estado del arte y perspectivas.* Santiago de Chile: División de Medio Ambiente y Asentamientos Humanos, Cepal.

Conflictos socioambientales en América Latina: una mirada crítica a las perspectivas gnoseológicas y políticas

M. Sc. Rosabel Sotolongo Gutiérrez[24]

En América Latina, desde finales del siglo XX, los análisis sociológicos han certificado la emergencia de nuevas manifestaciones de conflictos sociales. No son pocas hoy las expresiones de resistencia en nuestro continente.

La desarticulación de los movimientos sindicales tradicionales, ha sido acompañada por el impulso de otros actores sociales con reclamos en la esfera pública, en contra de la violencia de género, en defensa de identidades, de contenido ambientalista, entre otras modalidades, que comienzan a cuestionar desde perspectivas diversas el orden existente.

En el caso de la legitimación de movimientos socioambientales en la región, ocurre en relación directa con el surgimiento de alarmas y los discursos globales sobre la sostenibilidad de la vida. Las disputas por el territorio, en defensa de la identidad, históricamente contenían en sí un apoyo legítimo de la relación armónica de los pueblos con sus bienes comunes, constituían formas autóctonas de un ecologismo de los pobres. El debate internacional sobre la problemática ambiental fue el que comenzó a visibilizar, legitimizar y resignificar el carácter ecologista de estas luchas.

El reconocimiento de los actores socioambientales surge producto de la emergencia de una conciencia acerca de la problemática ambiental, en correlación con un proceso de ambientalización de las luchas de otras modalidades de resistencia (feminista, en contra la opresión de razas), que se apropian igualmente del discurso ecológico.

No desprovisto de causalidad, la proliferación y agudización en el panorama histórico de los conflictos socioambientales, desde finales

24 Investigadora del Grupo de Estudios sobre Medioambiente y Sociedad (Gemas) del Instituto de Filosofía de Cuba.

de siglo, suceden a partir de la resignificación de actores y movimientos sociales, y, en igual medida, condicionado por la extensión de las prácticas de desposesión forzosa —directa o indirecta— de los territorios y bienes naturales de las comunidades autóctonas en América Latina. La legalidad que alcanza el extractivismo, depredador desde disimiles mecanismos de dominación, de los bienes naturales en nuestro continente, ante la urgencia del capital necrófilo, por la escasez de "recursos naturales estratégicos", son motivo de los enfrentamientos.

La explosión de los conflictos socioambientales frente a la impunidad depredadora del capital, ocupa un significado trascendental en el escenario histórico contemporáneo (Leff, 1998, p. 71),[25] devela el camino de lo político como única alternativa a la situación socioambiental actual.

Se ha acompañado a su vez de novedosas comprensiones epistémicas, ontológicas y políticas, que desafían las proyecciones de paradigmas tradicionales, desde la sistematización de las luchas por nuevas áreas de pensamiento emergente. La transmodernidad se debate con los postulados posmodernos o modernos, en función de superar la dominación sobre los bienes comunes.

El valor del estudio de estas nuevas modalidades de resistencia, ajeno a voluntarismos academicistas o a pretensiones de desarrollo de una ciencia política de gabinete, se contiene en la impronta de modelos alternativos que proponen los actores socioambientales ante la depredadora lógica moderna y los nuevos horizontes de la comprensión de lo político y la acción política que defienden.

La coyuntura actual de los conflictos socioambientales en América Latina, recrea la necesidad de considerar —de forma crítica— las posibilidades de la acción política, y profundizar en los desafíos epistémicos que ponen al desnudo la práctica sociohistórica ante las violencias, desapariciones forzadas y criminalización de la protesta

25 Para Enrique Leff, las luchas de las sociedades campesinas e indígenas se están renovando en esta perspectiva ambientalista. Hoy, la lucha por sus identidades culturales, sus espacios étnicos, sus lenguas y costumbres, están entretejidas con la revalorización de su patrimonio de recursos naturales y culturales (…) La crisis ambiental incorpora nuevas demandas a las reivindicaciones tradicionales de democracia, justicia social y de propiedad territorial de las luchas populares (Leff, 1998, p. 71).

socioambiental. Repensar, en una perspectiva transdisciplinar, la totalidad y complejidad sistémica de lo social se convierte en condición esencial para la reconstitución de los actores socioambientales como sujetos políticos desde el diálogo de saberes.

Particularidades de los conflictos socioambientales en América Latina

La lucha socioambiental en América Latina es una modalidad de resistencia cuya complejidad desafía las posturas del ecologismo occidental. No solo es representación de la conciencia autóctona de una relación biocéntrica inherente a la espiritualidad ancestral, el basamento de los reclamos de estos nuevos sujetos sociales. Sobre los cuerpos recae a su vez, la consecuencia de la desposesión, la marginalidad cultural, la destrucción del tejido social y el sometimiento e imposibilidad de participación en la toma de decisiones acerca de los bienes comunes y el territorio. Se elimina toda posibilidad del ejercicio real de autonomía, de preservar la gobernanza local y las actividades económicas tradicionales como fuente de riqueza o subsistencia de las comunidades. De tal forma, que en la discusión aún no solventada sobre la relatividad de conceptos para referirse a estos nuevos actores sociales, el indicativo (socio) demuestra la profundidad de los enfrentamientos y cuestionamientos antisistémicos de los actores socioambientales.

Las valoraciones en torno a la temática ambiental, durante las mediaciones de los conflictos, son disímiles y de diferentes niveles de exigencia y profundidad, no siempre existe una comprensión total del contenido de la lucha. Entre ellos prevalece en ocasiones el lenguaje económico, una valoración costo-beneficio, para el ambiente y la comunidad, en la evaluación monetaria de los riesgos y cargas ambientales, o en el análisis de los requerimientos técnicos para la explotación del recurso.

Se refieren a preocupaciones puntuales sobre la pérdida de la biodiversidad, o del patrimonio cultural, el daño al sustento humano, la preocupación ante la sacralidad del territorio, o la pérdida de autonomía y del derecho a la autodeterminación local, las violaciones a los derechos humanos, la defensa de los derechos territoriales e indígenas

o la seguridad alimentaria y ambiental, e igualmente hay posturas que plantean valores del feminismo ambientalista, entre otros.

El desenlace de los conflictos está en concordancia con las consecuencias de primer orden (ambientales) y segundo (sociales) orden que produce el extractivismo sobre la naturaleza y los cuerpos.

Los tipos de conflictos socioambientales más frecuentes en América Latina o los detonadores más directos de estos, están relacionados con las disímiles formas que asume el extractivismo, en sus modalidades tradicionales de extracción de hidrocarburos y megaminería, también por las extensiones de monocultivos dedicados a la producción de biocombustibles, al agronegocio o a la actividad forestal, la industria de la pesca a gran escala, la industria convencional del turismo, conflictos por energía, la construcción de hidroeléctricas y parques eólicos. Se generan, igualmente, por las secuelas de la construcción de oleoductos, gaseoductos y carreteras para el movimiento y transporte de los recursos extraídos. Ocurren por la contaminación ocasionada por el inadecuado procesamiento de los desechos sólidos, líquidos, y ante otros procesos dañinos al ambiente.

La minería a cielo abierto se caracteriza por la desposesión de las comunidades, de los territorios y bienes comunes de forma violenta (desposesión directa) o a través de la degradación paulatina de los entornos (desposesión indirecta). Implica la remoción de la tierra cultivable. Durante los procesos de *amalgamación* con mercurio, *lixiviación* a partir del uso de cianuro para recuperar el oro, y el uso de ácido sulfúrico para extraer cobre y uranio, se filtran al subsuelo o quedan expuestos a partir de errores en procesos de neutralización de estos químicos. Exige la construcción de infraestructuras, como reservorios que limiten el acceso al agua, poliductos en los que mayoritariamente se vierte la lama o escoria sin debido procesamiento. Son innumerables los daños ocasionados por el vertimiento de las industrias mineras de dióxido de carbono y azufre (CO^2, SO^2) al aire, al agua y los suelos. El área de influencia de la explotación minera es siempre mayor que la superficie concesionada, implica infraestructura de vías de comunicación, accesos a suministros, fuentes de energía y agua. El desplazamiento del territorio ocurre sin previa consulta y participación en la toma de decisión de las comunidades.

En el caso de las inversiones en monocultivos dedicados al agronegocio, a la exportación de alimento animal o biocombustibles, se localizan en los terrenos más fértiles, que se utilizan hasta su degradación intensiva. Las plantaciones de palma aceitera, eucalipto, pinos, caña de azúcar, maíz y soya, suelen implantarse en zonas de bosques húmedos tropicales, cuyas tierras son arrasadas, drenadas, fertilizadas, plantadas y posteriormente rociadas de continuo con potentes herbicidas que, junto con los fertilizantes químicos, pasan al suelo y contaminan las fuentes de agua, lo que impide igualmente que se puedan plantar otros cultivos en tales terrenos y lesionan la soberanía alimentaria de las comunidades locales. La aplicación masiva de agroquímicos produce daños a los ecosistemas y la introducción de cultivos invasores causa la disminución de polinizadores, poniendo en peligro de extinción a especies vegetales.

Aunque las transnacionales madereras presenten a los monocultivos de árboles como forestación, entre los disímiles efectos negativos de esta actividad se registran la destrucción de bosques nativos, disminución de la biodiversidad y fuentes de agua, así como la degradación de suelos.

La construcción de represas genera numerosos impactos sociales y ambientales, que repercuten en la pérdida de biodiversidad y desplazamiento de personas y animales, así como en el aumento de las emisiones de gases contaminantes, debido a la destrucción de bosques y otras áreas naturales. Además, implica la limitación del acceso al agua de las comunidades y con ello la afectación de actividades económicas fundamentales como la agricultura local.

Entre las huellas más lamentables se encuentra el derrumbe de represas debido a problemas infraestructurales, como sucedió en Brumadinho, Brasil, o las limitaciones al acceso al agua, que ha provocado la construcción de presas como las de Hidroituango en Colombia, la cual restringe el abastecimiento del río Cauca y pone en peligro la comunidad. El asesinato de Berta Cáceres en contra del proyecto de la represa de Agua Zarca en Honduras, constituye una de las muestras de los costos sociales de los conflictos por hidroeléctricas en la región.

La extracción de petróleo provoca conflictos por el agua salada y contaminada que se vierte en el ambiente y por los gases que

se queman localmente. La quema del gas residual en el proceso de extracción y procesamiento del petróleo, favorece la ocurrencia de lluvias ácidas que afectan a la vegetación y las cosechas; a la par, la combustión produce contaminación local y sin duda aumenta las emisiones de dióxido de carbono en la atmósfera global. También, los oleoductos y la ocurrencia de accidentes en el transporte marítimo constituyen desencadenantes inmediatos de los enfrentamientos.

Los proyectos eólicos, a pesar de presentarse como una solución energética sustentable y socialmente deseable, conducen a la deforestación, degradación de tierras productivas y daños a las fuentes locales de agua, a la vez que los territorios son transformados, en detrimento de sus sistemas sociales y valores ecológicos locales, lo que da lugar a conflictos socioambientales.

Las formas que asume el extractivismo depredador y la supuesta perspicacia del capital, orientada hacia la acumulación ampliada, ignora la necesidad de respetar los ciclos vitales de regeneración de los entornos y se despreocupa de los daños sociales ocasionados. En el seno de sus límites históricos, es el detonador de movimientos y actores sociales contestatarios al *status quo* otorgado a la naturaleza y la vida.

Más allá de la descripción llana de las rupturas entre políticas extractivistas en la región y los vínculos con las comunidades alternativas de territorios afectados, enfoque también indispensables para el logro de aceptadas propuestas de política ambiental-social de los pueblos, se torna prudente la resignificación continua de las propuestas orientadas al rescate de modelos sostenibles y a la superación de las lógicas extractivistas depredadoras. Desde el ángulo del teatro político, los actores socioambientales igualmente rompen con los enfoques tradicionales de la lucha y los horizontes sobre la transformación social.

La concepción de la política, o del papel político de los actores socioambientales, concibe, en sus fundamentos, la superación de las formas de opresión que recaen de manera directa sobre la naturaleza y los cuerpos. Entre los principios fundamentales de la acción política, defienden la lucha de carácter local. Los actores comunitarios desconocen la visión centralizada de la lucha por concepto de Estado-nación.

La transformación socioambiental se proyecta a partir del paulatino empoderamiento territorial y el impulso de los modelos sostenibles de vida inherentes a las tradiciones étnico-culturales de las comunidades alternativas.

El dominio de lo político se entiende como el control del micro espacio comunitario, que impide la gestión de proyectos extractivistas irracionales según el interés de la reproducción ampliada.

Los intentos de ruptura con modelos que reproducen las propias formas de la modernidad, se traduce en el rescate de los preceptos del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, de las formas gandhianas de lucha no violenta y ética (Alier, 2004, p. 31).

Entre las disimiles acciones de resistencia y defensa se utilizan herramientas pacíficas como las demandas en los tribunales. En otros casos, esta dinámica organizacional combina la acción institucional (presentaciones judiciales, audiencias públicas, demanda de consultas, propuestas de leyes) con la acción directa (bloqueos, manifestaciones, acciones de contenido lúdico).

El alcance de una adecuada correlación de fuerzas, o efectividad de las acciones políticas, se garantiza con el aprovechamiento de la presión pública, la denuncia y la defensa de lo justo a través del ciberespacio. Se acompañan de otros actores, como grupos ambientalistas y las ONG locales e internacionales, que les aportan visibilidad y diversos argumentos acerca de los derechos humanos, los derechos territoriales y ambientales indígenas (Alier, 2006, p. 3).

La autogestión comunitaria, el rescate de espiritualidad local y resignificación de la vida, se presenta como alternativa ante la "metamorfosis de la necesidad histórica" que reproduce la lógica moderna del "desarrollo".

En tal medida, el giro en las perspectivas de lo político de los socioambientales en la región, resulta notorio. La nueva cosmovisión no constituye un objeto de estudio estéril. La profundización en las particularidades de los conflictos socioambientales, su sistematización, análisis y conceptualización se realiza desde la ecología política latinoamericana, como área emergente del conocimiento. El etnocidio y otros desenlaces de las prácticas políticas de los actores socioambientales, denota nuevos desafíos políticos-epistémicos a la perspectiva de la diferencia.

La ecología política latinoamericana. Diferencia y transmodernidad

No solo novedosa en tanto relación con su objeto de estudio, sino por la impronta epistémica que defiende, la ecología política latinoamericana ha incorporado los principales aportes del pensamiento decolonial, el paradigma transmoderno, estudios feministas y antropológicos, teóricas planas, en función de superar la dominación de los bienes naturales y acompañar a los movimientos socioambientales en la región.

La ecología política se nutre de las principales cosmovisiones de los estudios de modernidad-colonialidad. Para el estudio de la dominación y multiplicidad de opresiones en el continente, declara la ruptura con enfoques de carácter "generalizador", abstracciones teóricas occidentales aplicables al análisis de toda realidad social. El rescate de la diferencia es centro del interés del pensamiento decolonial latinoamericano y de la nueva arista del saber sobre el problema ecológico.

Desde las perspectivas de la diferencia, los estudios de colonialidad visibilizan la diversidad de opresiones silenciadas, las discriminaciones etarias, de género, y por la raza.

La ecología política latinoamericana comparte la sociología de la presencia en contraposición a la sociología de las ausencias. Consecuente con los criterios epistémicos de Dussell, la naturaleza se explica en condición de inferioridad frente a dispositivos imperiales que la subordinan y dominan (Dussell, 2000, p. 61). Él aborda no solo el papel histórico otorgado a la naturaleza como despensa de recursos, sino también el "epistemicidio" y las jerarquías de inferioridad otorgadas a los pueblos autóctonos. Reconoce el sentido incompleto de la homogeneización cultural y el carácter híbrido del modelo latinoamericano de producción.

Desde la resignificación de la episteme de frontera, la comprensión de la pluriversalidad de modelos de vida en el continente, propone nuevas perspectivas emancipatorias en pos de superar todas las diversas formas de opresiones instauradas.

La ruptura epistémica se caracteriza por desechar la comprensión sobre el sentido ascendente del desarrollo histórico. En consecuencia,

reconoce las posibilidades de la resignificación de los modelos de vida que coexisten en los límites o periferia del sistema histórico. Dussell se pronuncia por el rescate del misticismo de formas ancestrales y comunitarias de vida.

Derivadas de las actuales perspectivas de lo histórico-lógico, la ecología política latinoamericana contempla una nueva ontología política del territorio. Responde de forma no tradicional a interrogantes clásicas de la teoría política, como quiénes son los actores políticos, cuáles los lenguajes de valoración, cómo las perspectivas de la acción política niega el pensamiento posmoderno, en tanto despoja toda incertidumbre sobre el caos o la inexistencia de un rumbo histórico y en la diferencia le encuentra solución al relativismo extremo.

El papel de experiencias particulares y locales de los movimientos socioambientales, de comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobiernos y demás formas organizacionales, adquiere una relevancia política fundamental para el emprendimiento de proyectos sostenibles y la desarticulación de la lógica moderna. La perspectiva política fundamental es la creación de nuevos ámbitos de comunidad. Estimula el rescate de formas de relacionalidad locales y más humanas, en espacios rurales y también urbanos.

Propone ampliar el espacio para las ontologías no dualistas, romper con bases culturales e ideológicas del desarrollo contemporáneo, apelar a otras imágenes, metas y prácticas inherentes a un imaginario emergente, y la activación de experiencias comunitarias alternativas existentes. El problema ambiental, entendido como un hecho político, se explica desde causas epistémicas-culturales.

Para el rescate de modelos de vidas comunitarios en espacios urbanos, se le confiere a las etnociencias, y a los estudios antropológicos, un alto valor. La educación popular y la sistematización de prácticas comunitarias de vida se convierten en la herramienta política fundamental para rescatar las formas primarias de relación con la naturaleza.

La activación de los modelos sostenibles comunitarios se aleja de doctrinas filosóficas que apuestan por el retroceso histórico ante los desafíos ambientales. Las nuevas formas de relación con la naturaleza no se piensan como negación del desarrollo tecnológico, sino pretenden la constitución de comunidades ecotecnológicas, capaces de definir sus propias selecciones tecnológicas, fortalecer su capacidad

de autogestión y de ser sostenibles (Escobar, 2014, p. 56). Se pretende, a partir de la resignificación de la necesidad histórica en la comunidad, superar el consumismo y la lógica irracional de la vida moderna.

Los nuevos espacios comunitarios se contemplan, desde la percepción de la ecología política latinoamericana, como comunidades en donde el derecho a la vida se entreteja con la superación de todas las formas de violencias de género, edad o raza.

La concepción de la ecología política latinoamericana, bañada de los aportes de la episteme transmoderna, incorpora la perspectiva de la interseccionalidad, la comprensión de la correlación de diversos modos de opresiones sobre los cuerpos.

Exponentes fundamentales de la ecología política latinoamericana, como Héctor Alimonda, explica los problemas de distribución de los bienes naturales también como expresión de historias de destrucción o subordinación racista de identidades y luchas contra otras formas de opresión. En consecuencia, entiende los nuevos ámbitos de comunidad como espacios libres de todo tipo de opresiones sobre los cuerpos (Alimonda, 2009, p. 45).

La base de las propuestas políticas socioambientales es el empoderamiento territorial efectivo, la preservación de nuevos espacios comunitarios no enajenados, como "puntos en fuga" del sistema social. La participación política se torna un recurso fundamental de lo comunal, espacio real en que se experimenta y detiene la opresión sobre la naturaleza.

La lucha política se entiende, desde la nueva ontología, como herramienta para solucionar opresiones definidas desde el "lugar de enunciación" y ante las formas de violencia sufridas directamente sobre el cuerpo. Lo personal adquiere significado relevante para la transformación social.

La toma del poder político resulta un objetivo contradictorio con el respeto a las pretensiones de autogestión comunitaria y respeto a la "pluriversalidad." El significado real de lo político se orienta a la construcción de poder desde lo comunal.

La *glocalidad* se define como posibilidad o arma política ante las influencias globalizadoras del capital, y se considera como espacio de denuncia y articulación de fuerzas. Como premisa teórica, consiste en el aprovechamiento de las opciones del ciberespacio para la creación

de redes y una adecuada correlación de fuerzas, sin perder la comprensión local y concreción de la lucha.

La dispersión de los actores sociales como condición derivada de la particularización de la lucha ante la visibilización de dinámicas concretas del extractivismo, o proveniente de la distinción entre movimientos sociales de diverso contenido de lucha, se resuelve a través del diálogo de saberes entre las disimiles modalidades de resistencia y las proyecciones de la ciencia.

Los aportes de los debates epistémicos actuales sobre el papel de la ciencia, se traducen, en las perspectivas de la ecología política latinoamericana, en la exigencia del respeto a los saberes empíricos comunitarios de movimientos sociales, como fundamentos de valor teórico-político. Se caracteriza por el rechazo al academicismo y la visión sesgada del conocimiento solo como posibilidad de los estudios teóricos.

La ecología política latinoamericana pone en evidencia elementos fundamentales en el análisis del espacio político. Evita reduccionismos y visibiliza peculiaridades de nuestra realidad, en tanto propone un paradigma epistémico capaz de captar la diferencia poco abordada.

Muestra al desnudo la complejidad del panorama social latinoamericano, cuenta con la perspicacia de incorporar los principales aportes de los movimientos sociales, corrientes y epistemes de diversa índole. Logra crear una propuesta que le otorga relevancia a la reflexión sobre el papel de lo epistémico, ontológico e histórico-lógico, como herramientas de transformación social. Alerta de tal forma sobre desafíos fundamentales para el desarrollo de la teoría política.

Más allá de los aportes epistémicos, no alcanza aún con el debate gnoseológico-cultural en sí mismo que propone. Tiene espacio aún en la dinámica de los conflictos socioambientales la alienación, la manipulación mediática, el aplastamiento de las rebeldías radicales y la naturaleza, la represión de la cultura y la sexualidad, la reproducción del fetichismo, la temporalidad del empoderamiento territorial efectivo de modos de vidas sostenibles.

Resolver fetiches políticos que impiden la consolidación de utopías realistas y emancipatorias es una necesidad urgente. El problema ontológico se resuelve solo si se transforma en formas de acción política coherente, que superen la enajenación política. Es preciso continuar

resignificando las perspectivas novedosas que aporta la ecología política latinoamericana.

Métodos y epistemes para resignificar la diferencia

Históricamente la cuestión del método y el problema gnoseológico ha sido una de las mayores preocupaciones del pensamiento filosófico. El tradicional desajuste entre el todo y la parte en la comprensión de los fenómenos y su connotación política es una deuda aún no pagada.

En la historia de la filosofía, los estudios referidos a las explicaciones más profundas sobre el individuo, el inconsciente, o el poder desde los microespacios que hoy se rescatan, han demostrado la complejidad de las subjetividades, lo particular y el carácter activo de estos elementos, en ocasiones interpretados como componentes pasivos ante el condicionamiento de lo social. Sin embargo, el rechazo a priori de las explicaciones generalizadoras ha desdibujado la complejidad del todo. Intentando descartar lo absoluto ante nuevos descubrimientos, se coloca al límite del abismo la comprensión dialéctica. El balance oportuno entre el todo y la parte es una de las grandes incertidumbres epistémicas contemporáneas. A la vez que la realidad dispone no perder de vista ninguna de los actores o circunstancias históricas al pensar los conflictos socioambientales, y una teoría política emancipatoria, los desafíos epistémicos y políticos hoy se entretejen y complementan.

Las nuevas perspectivas que rescatan los aportes de la sociología política de la realidad de los conflictos socioambientales, las contribuciones de los estudios y principios feministas, de la antropología, etnociencias y otras corrientes epistémicas contemporáneas relacionadas con teorías planas, aún no dialogan en profundidad con la totalidad de enfoques de segundo orden, no se logra mostrar dentro de los microcosmos la complejidad no solo de las conexiones entre las partes, sino de la complementariedad sistémica del conjunto social. Es posible y necesario pintar el retrato histórico respetando las interrelaciones entre lo global, lo particular y lo singular en el escenario político.

Para la ecología política latinoamericana, en el análisis de la realidad socioambiental y de su transformación social, es indispensable alcanzar un método y una perspectiva transdisciplinar, como herramienta fundamental para captar la totalidad social en su complejidad. Las concepciones sobre la colonialidad del poder, del ser y del saber, convierten el problema gnoseológico, ontológico y político en uno mismo, coherencia que destaca entre sus aportes.

La respuesta, desde la individualidad del sujeto histórico, desde la profundización en sus imaginarios, subjetividad y las dinámicas propias que las reproducen, en fin la comprensión de la colonialidad como un problema epistémico-cultural, no repercute sobre los factores estructurales que definen la reproducción de modelos irracionales de vida y las propias fuentes de poder que reproducen representaciones discriminatorias del mundo y naturalizan jerarquías. La diversidad de opresiones y sus soluciones políticas se traduce, en ocasiones, como un problema o cambio de patrones conductuales.

El rescate de la parte posee un alto valor metodológico, evita reduccionismo y proyecciones discriminatorias en la construcción de proyectos emancipatorios. Coincide con las perspectivas focoultnianas del poder, no solo restringido al Estado, sino a otros espacios de relaciones sociales. La reconquista de la totalidad como método dialéctico de análisis es fundamental al pensar las perspectivas emancipatorias de la diferencia.

Pudiese resultar un intento gastado de perfilar preferencias por enfoques que le otorgan prevalencia a lo singular en el análisis o a aquellas que disuelven las particularidades en un entramado abstracto de lo social. Sin embargo, los esfuerzos fundamentales que exige la situación de la lucha socioambiental actual, es la capacidad del engranaje dialéctico en el análisis entre las partes y el todo.

Al analizar las perspectivas hegelianas, Marx aclara el error de no haber reconocido, en el miserable estado de cosas, al espíritu de su espíritu, a la miseria inherente a las condiciones de producción de la vida bajo la lógica del capital.

> la esencia del pez, su ser es el agua. La esencia del pez de río es el agua de río. Pero, este dejará de ser su esencia, no será más un medio apropiado de existencia para él, tan solo como sea puesto

> al servicio de la industria, tan pronto sea contaminado por los colorantes y demás residuos [...] (Marx, 2014, p. 63).

Esta comprensión dialéctica de Marx sobre el condicionamiento social de la naturaleza, lega un recurso epistémico-metodológico trascendental para profundizar en el análisis de la situación actual de degradación de los entornos y también para resignificar las alternativas políticas.

No es útil solo para una interpretación social de los problemas ambientales, sino también para analizar la complejidad de cualquier elemento constitutivo del todo social, incluso de un proyecto comunitario alternativo como propuesta política fundamental.

No existe una receta acabada de acción política, ni pasaporte filosófico universal para definir métodos, vías más pertinentes de lucha, solo las circunstancias históricas marcan el camino político más idóneo a seguir, pero es prudente contemplar el conjunto de interconexiones que marcan la complejidad de la parte.

> Quien se abstrae de las condiciones de existencia bajo las cuales los individuos parecen independientes, esta dependencia que en sí misma es solo una ilusión que podrá designarse más exactamente como diferencia, hace necesario un análisis preciso de esas condiciones que impiden a los individuos superar en masa tales condiciones y relaciones sin suprimirlas (Marx, 2007, p. 92).

Para ello es oportuno pensar en el teatro político desde una comprensión ampliada, desde la práctica y en función de esta, captando toda su interseccionalidad sistémica. No debe considerarse desde modas epistémicas.

Resulta indispensable, al pensar lo político, continuar contemplando el papel de la práctica como fuente, pero a su vez como fin de los saberes, ajustar las interpretaciones a las evidencias del teatro político. Es quien dictamina la validez de las propuestas políticas y de las perspectivas gnoseológicas y epistémicas que lo acompañan, no a la inversa.

Profundizar en las peculiaridades de la situación socioambiental actual y de la lucha, evitando metafísicas de la pluralidad o abstracciones generalizadoras, es un exigencia política de la lucha socioambiental. Solo es posible, a partir de recrear el retrato histórico, respetando las

interrelaciones entre lo global, lo particular y lo singular, en pos de la transformación social y en consecuencia con la dinámica propia de tal contexto.

Totalidad resignificada de la diferencia. Lo local-lo universal en las propuestas emancipatorias

En concordancia con una perspectiva global y particular, coexiste un cúmulo de mecanismos de autoridad que perpetuán la explotación de la naturaleza por el capital en la actualidad. Se desarrolla una interrelación compleja entre la diferencia y el contexto globalizador. La dominación de los bienes naturales en América Latina se garantiza desde mecanismos de despojo dictaminados por el patrón neoliberal, delimitados desde el Consenso de Washington.

En forma de capital, las ganancias creadas en los pueblos de América Latina se escapan e invierten dentro del ciclo cerrado del capital transnacional. El establecimiento de tipos de cambio competitivos y la liberalización de las tasas de interés, permite traspasar "los ahorros a los fondos privados" (Colectivo de autores, 2002, p. 20) y afianzan la supremacía perpetua del inversionista exterior sobre las formas de producciones locales y la propiedad colectiva sobre los entornos. Desde las exigencias de apertura al comercio internacional desigual, se garantiza en las políticas neoliberales y los Tratados de Libre Comercio (TLC), la desarticulación de las formas de producción local y vida cultural. Esto, a través de la ruina de los tipos de actividad económica tradicionales, ante la competencia con productos importados subvencionados en los mercados internos.

Los conceptos de inversión en los TLC exigen tratar a los inversionistas extranjeros como nacionales, otorgar derechos de propiedad intelectual y establecer limitaciones a la fiscalización gubernamental. Además, impiden otorgar privilegios a las empresas estatales, basados en el supuesto precepto de competencia desleal.

Estos acuerdos permiten declarar posesión de las empresas transnacionales, universidades privadas, los conocimientos ancestrales

sobre plantas medicinales, técnicas de cultivos, y semillas de las comunidades locales e indígenas. Una vez alcanzada la patente, limitan su utilización libre y sin costo.[26]

La cuestión del Estado no se encuentra resuelta, ni ajena al despojo de los bienes naturales. No solo permite la entrada del capital transnacional, sino que legitima la desposesión postfacto de las comunidades. El estado neoliberal recurre a mecanismos como la manipulación de la relación legalidad-ilegalidad, la burocracia y el aprovechamiento de vacíos jurídicos, para desconocer las normas y regulaciones, así como acuerdos internacionales sobre la protección del medioambiente y sobre los derechos de comunidades minoritarias, en las regiones donde las transnacionales tienen intereses manifiestos. Se llevan a cabo estrategias para aplastar la resistencia de los pueblos originarios. Establecen prácticas como la judicialización y criminalización de las protestas, así como asesinatos de líderes sociales, mientras se declara la reducción del papel del Estado. No obstante, "la descentralización es una estrategia para mantener el control centralizado" (Harvey, 2014, p. 63).

Se militariza la región, al tiempo que se muestran, como enemigos peligrosos, el daño medioambiental en la Amazonía, la inmigración ilegal y el tráfico de drogas. A la vez, el burocratismo se recrea e impide una producción jurídica efectiva internacional de organismos como la ONU o medidas decretadas por tribunales internacionales.

En tal medida, las contradicciones que se gestan en los espacios comunales no están aisladas del conjunto de relaciones sociales. Sobre las formas de vida que coexisten en la periferia de este sistema híbrido,

26 Las industrias farmacéuticas, por ejemplo, adquieren mediante la protección de patentes y los acuerdos sobre licencias, derechos de propiedad sobre materiales genéticos de todo tipo (incluido el genoma de plantas exóticas en los bosques tropicales, tradicionalmente aprovechadas por los habitantes indígenas). Las empresas transnacionales de plaguicidas, propietarias de la mayoría de las patentes de biotecnología agrícola, adquieren el control de la agricultura y de la cadena alimentaria a nivel mundial. Utilizan la contaminación transgénica para exigir pagos a los agricultores cuyos cultivos accidentalmente se han contaminado con semillas patentadas. Incluso cuando no pueden cobrar por sus patentes, como ocurrió con Monsanto en Argentina, se benefician con la venta de plaguicidas [Helena Paul Ricardo Steinbrecher *et al.* (2003). *Corporations: Transnational Biotech Companies Colonise the Food Chain* (p. 34). London: Zed Books].

recae la violencia y explotación gestada desde los múltiples mecanismos dirigidos a la dominación de los bienes comunes en la región.

El capital no puede reproducirse a sí mismo si no es a través de la explotación intensiva y degradación de la vida. La contradicción hombre-naturaleza es interna al sistema social (Harvey, 2014, p. 253) y no una consecuencia externa. Las formas del metabolismo social del capital en América Latina coinciden en su sentido avasallador, orientado a la reproducción ampliada y su presuposición invariable. Esta condición desmitifica toda postura de análisis sobre las posibilidades de un capitalismo verde y enmarca los límites de la proliferación y autogestión de modelos sostenibles en su seno.

Igualmente las comunidades, como núcleo de las transformaciones sociales, no dejan de estar inmersas y ser víctimas del conjunto de relaciones sociales en que se desarrolla. Coexisten toda una serie de factores económicos, políticos y sociales que complejizan las posibilidades de los actores socioambientales de concretar el empoderamiento territorial efectivo, como principio político fundamental.

La realidad social devela que las propuestas de empoderamiento territorial son susceptibles a las condiciones históricas prevalecientes, las cuales continúan reproduciendo la violencia económica, simbólica y política. La lucha en contra del capital no debe ser preocupación solo de actores políticos que se enfrentan a la dominación del trabajo.

Es imposible abstraerse de la escalada de violencia política, de criminalización de la protesta y de los líderes sociales, de las incoherencias del sistema jurídico, de la expropiación de saberes ancestrales desde los TLC (Tratados de Libre Comercio) y los acuerdos de propiedad intelectual ante el poder transnacional.

En la descripción de la realidad híbrida de América Latina, no debe perderse de vista que el capital no es su encarnación individual en una transnacional o capitalistas particulares, sino una relación social que se constituye a partir de la explotación de fuerza de trabajo y bienes comunes, ya no solo desde las relaciones tradicionales instituidas obrero-capitalista en maquiladoras o empresas extractivistas, sino desde las nuevas formas despiadadas de trabajo informal más ocultas, frecuentes en nuestra realidad latinoamericana. Ello, incluye la incorporación de los bienes comunes de comunidades autóctonas, y la reproducción de las dinámicas propias de las opresiones en función de

los intereses particulares de la ganancia ampliada y el mercado, como éter que todo lo baña.

Las relaciones comunitarias son influenciadas por el conjunto de relaciones sociales, por la lógica y organicidad que le imprime, a cada una de las partes, el capital como sistema.

En los retos esenciales del empoderamiento comunitario, se evidencia que pudieran ser incapaces de satisfacer la generalidad de las necesidades históricas desde la producción simple. El productor local, si no mantiene su base territorial como única forma de vida, requiere producir valores para el mercado, para tener acceso a parte de los recursos indispensable. Los individuos aislados pueden verse subordinados al trabajo social como una fatalidad.

La preservación del intercambio simple entre comunidades, como alternativas ya existentes, a pesar de constituir una posibilidad de preservación temporal de formas de vida sostenibles, y de superar la fuerza centrípeta del mercado, no afecta más que la superficie del actual sistema económico. Aunque socava los cimientos de la producción capitalista, pudiese disminuir la explotación capitalista del entorno y visibiliza otras formas de organizar la producción social, no constituye un peligro real para el sistema, ni para las continuas intervenciones en los territorios y desposesión de las comunidades. Tampoco arremete directamente contra las prácticas extractivistas en desarrollo. Mientras continúen formando parte de relaciones capitalistas, pueden ser vulnerables a atentados de capitalistas individuales, mecanismos económicos del capital como la variación de la tasa de interés, de la tasa de cambio y los precios monopólicos.

Resulta compleja la autoorganización de la producción con tecnologías creativas, si consideramos la existencia del monopolio sobre la ciencia, su carácter no pasivo, y las prácticas de saqueo de los saberes ancestrales por el capital.

En el propio panorama agresivo y de hipersaturación simbólica hoy, se fortalece los fundamentalismos religiosos y se potencian perspectivas enajenantes. Esto conduce, en ocasiones, a conflictos éticos-económicos, entre los miembros de la comunidad durante las propias negociaciones de los conflictos socioambientales.

El individuo autónomo —según autores como Hinkelammert— está sometido también a una ética heterónoma en los márgenes del

capital, que está en contradicción constante con su autonomía, y debe abandonar y convertir las leyes compulsivas en contenido esencial de la ética, para poder seguir siendo un individuo autónomo. Su propia autonomía se le enfrenta en ocasiones como una voluntad extraña (Hinkelammert, 2014, p. 289). La complejidad de la reproducción de economías comunitarias y sostenibles, como alternativa política al capital, se encuentra antes grandes desafíos.

El conflicto más allá de ser entre un grupo social y un actor transnacional concreto, es la expresión del enfrentamiento con carácter antagónico entre un actor que encarna un sistema histórico y los intereses comunitarios.

La comprensión desde una lógica racional y ética, que contempla la necesidad de la preservación de los bienes comunes como un interés global, desconoce la fetichización de la vida bajo la impronta del capital, y, por tanto, los límites contradictorios entre la ganancia ampliada y la explotación de la naturaleza, los cuales coexisten y ubican al capital como antítesis de la propia preservación de sus fuentes fundamentales.

Las propuestas biocéntrica de las comunidades alternativas de vida y sus proyecciones de aislarse de las riendas de los mecanismos económicos, políticos y mediáticos, no hay forma que no enfurezca o haga desprender las miasmas de un sistema en descomposición. El enfrentamiento o conflictos socioambiental ante la perspectiva de la proliferación de prácticas comunitarias alternativas, como solución ambiental, es una condición natural en esta sociedad antagónica.

La dificultad de la reproducción de formas pluriversales y sostenibles, no se traduce en enfoques sobre el fin de la historia o la imposibilidad de superación de las actuales relaciones socioambientales ante la complejidad de la dominación. La deducción política de la situación socioambiental es que resulta necesario contemplar los disímiles desafíos a los que se puede enfrentar las comunidades autóctonas, en relación con las perspectivas de la ontología política del territorio.

No es oportuno pretender crear pequeñas islas, que garanticen la reproducción de la vida en pequeños espacios. El interés extractivista puede acabar con sus posibilidades de acción sostenible.

El empoderamiento territorial es posible mientras no afecte intereses precisos del capital necrófilo de la reproducción ampliada. Las

demandas sociales de los modos de vidas "secundarios" o "periféricos" son respetadas mientras no perturban la lógica del sistema. En múltiples ocasiones se integran como elemento representativo para neutralizar su condición de sujetos activos. La defensa efectiva de territorio-cuerpo y los bienes naturales depende de una continua reinterpretación de las circunstancias sociales.

Las fuerzas sociales son un ente vivo, en constante confrontación de capacidades. Se produce constantemente una interdefinición de sus capacidades de acción. Resulta indispensable influir en la balanza de fuerzas a favor de los actores emancipatorios. La correlación adecuada de fuerzas no se alcanza desde la dispersión o segmentación por intereses de grupo de los actores sociales, o propuestas microlocales de transformación como única perspectiva. No se puede entender el análisis de los movimientos sociales como segmentos inconexos, al margen de la historia y la puja de fuerzas sociales. Debe evitarse una visión abstracta de la realidad.

La importancia de la construcción de hegemonía desde abajo, ya desde el rescate histórico-lógico de aportes de la visión gramsciana, permite organizar e impulsar a la sociedad civil, ir acumulando poder, desde una perspectiva política-ideológica-cultural, económica, pero no se obvia la necesidad de pasar de la lucha económica-gremial a la lucha política-universal, una vez que se constituyen en actores políticos los sujetos sociales.

La guerra de posiciones, asumiendo los aportes realizados por la ecología política desde las perspectivas de conflicto y empoderamiento comunitario, fortalece las voluntades revolucionarias (vuelve lo personal político), la creatividad colectiva, y es parte del camino de avance de lo viejo hacia lo nuevo, en la disputa constante de sentidos.

Los sujetos políticos se construyen en la propia lucha. Es necesario incorporarlos a la puja consecuente de clases, no solo de reclamos concretos, sino desde perspectivas más profundas que tengan en cuenta la complejidad de la dominación, que les permitan hacer frente a las dinámicas individuales de las opresiones y entender también los avasallamientos del sistema social imperante.

En las posturas políticas contemporáneas, los cambios estructurales quedan a la suerte de la conciliación de clases, del fortalecimiento de una conciencia ecológica, de género o humanista, dependen del

convencimiento de los capitalistas individuales de actuar acorde a una nueva ética de la vida, o de una lucha en los marcos de la propia institucionalidad del sistema, no de la acción conjunta contra el capital como enemigo común.

Los debates sobre la inmediatez del peligro ambiental de la reproducción de la contradicción capital-naturaleza, y la necesidad de encontrar respuestas concretas y modelos sostenibles de vida con apremio —incluso desde los propios márgenes del sistema social imperante—, explican las variaciones de las perspectivas políticas de los actores socioambientales. A la vez, las actuales perspectivas epistémicas y prácticas distintas de acción política, que resignifican los movimientos sociales, son causa y efecto de la emergencia de nuevas cosmovisiones de lo político. Esto, en un contexto de disputa entre paradigmas epistémicos, superación de cosmovisiones anteriores y de incertidumbre, cuestionamientos sobre el papel de la ciencia, y la relación dialéctica entre teoría-práctica y de nuevos balances sobre las formas de pensar la acción política.

La teoría política o la ecología política no puede estar ajena a la comprensión de la dinámica social y de los mecanismos de dominación. Entre los principales desafíos epistémicos, se encuentra la necesidad del rescate de la totalidad como método, en función de resignificar la diferencia como propuesta emancipatoria.

Alcanzar la trandisciplinariedad para pensar en lo político es indispensable para la transformación socioambiental. La complementariedad de las múltiples perspectivas de saberes, la negación de la negación continua, acompañada del análisis histórico-lógico de las proyecciones teórica-epistémicas anteriores y sus aportes, pudiese enrumbar el camino idóneo para entretejer una compleja solución política a la problemática ambiental.

Conclusiones

La solución de los conflictos y la transformación socioambiental se debaten entre toda una serie de desafíos epistémicos y políticos, en concordancia con la diversidad de aristas de lo social enmarcado en los límites históricos del capital. La complejidad de la dominación sobre

los bienes comunes debe ser pensada en función de proyectar una dinámica política consecuente con los desafíos históricos, particulares y singulares de los actores socioambientales. El empoderamiento territorial, el carácter local de la lucha, la educación popular como herramienta política, la dominación sistémica y estructural deben ser analizadas desde la totalidad pensada.

La cosmovisión de los actores socioambientales y de la ecología política latinoamericana van marcando igualmente nuevos retos para repensar lo político. Da pautas significativas y herramientas para el logro de la autogestión y participación política comunitaria, inclusión, respeto a la pluriversalidad. Brinda una visión ampliada de lo político, y de las perspectivas epistémicas-culturales como un problema de la transformación social y del diálogo de saberes.

El problema epistémico necesita ser considerado como político, y ser acompañado del rescate de la totalidad como método, para evitar la abstracción histórico-social. La real participación, autogestión comunitaria es posible solo en un contexto en el que sea superado el dominio inmediato del capital desde una adecuada correlación de fuerzas.

Bibliografía

Alimonda, Héctor (2009). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina.* Argentina: CICCUS.

Colectivo de autores (2002). *Transnacionalización y desnacionalización, Ensayos sobre el capitalismo contemporáneo.* La Habana: Félix Varela.

Dussell, Enrique (2020). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Buenos Aires: Ediciones UNAULA.

Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo.* Quito: Traficantes de Sueño.

Hinkelammert, Frank; Henry Mora (2014). *Hacia una economía para la vida, preludio a una segunda crítica de la economía política.* La Habana: Caminos.

Leff, Enrique (1998): *Saber ambiental, sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Martínez Alier, Joan (2004). *El ecologismo de los pobres*. Barcelona: Icaria Editorial.

Martínez-Alier, Joan (2006). Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad. *Revista Académica de la Universidad Bolivariana de Chile*, 5(13).

Marx, Carlos (2014). *La ideología alemana. Artículos, borradores y anotaciones destinadas a L. Feuerbach.* La Habana: Ciencias de Sociales.

Marx, Carlos (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858.* Madrid: Siglo XXI.

Radiografía de un saber científico en construcción: la bioética de los años 90 del siglo pasado en Cuba

M. Sc. Raydel Zumeta Fernández[27]

Introducción

La bioética es una disciplina cuyo origen se debe a la idea de Van Rensselaer Potter, bioquímico, oncólogo e investigador norteamericano, quien acuña el término bioética (*bios*: vida y *ethos*: ética), para mostrar la necesidad de reorientar la filosofía práctica de la vida, profundizar en el significado de esta y, en ella, el sentido de la nuestra. Esta disciplina pretende humanizar el quehacer de la ciencia y la técnica, a raíz de la maduración del pensamiento contemporáneo, propiciada por el auge que adquirió el desarrollo científico y tecnológico en las décadas de los 60 y de los 70 del siglo pasado y los impactos negativos de esta en las sociedades industrializadas.

Su estudio manifiesta una creciente aceptación académica y social. Independiente de la visión biomédica que al inicio le estampó a la materia la propuesta del Kennedy Institute of Ethics de la Universidad de Georgetown en Washington, la idea originaria de Potter cobra fuerza en los últimos años. En la actualidad se percibe un retorno a la idea original de la bioética propuesta por Potter, sobre todo en las zonas geográficas de la periferia.

En este artículo se asume que es la bioética, en concordancia con los criterios de varios autores cubanos, una materia que promueve la integración de los valores, el conocimiento y la práctica, que busca contribuir a la supervivencia y al mejoramiento de la condición humana que significan hoy: por un lado, eliminar las agresiones, proteger y conservar la naturaleza, prevenir y enfrentar enfermedades y

27 Vicedecano de Extensión y Residencia de la Facultad de Tecnologías Educativas de la Universidad de Ciencias Informáticas.

catástrofes, y, por otro, tiene como fin que las personas puedan adquirir bienes materiales y espirituales necesarios para una vida digna, que exista una relación dialógica entre ellos, que tengan acceso a la educación y que sean protagonistas en la toma de decisiones y en la construcción social.

En América Latina la nueva disciplina irrumpe, inicialmente, en los círculos académicos, y en consecuencia con la tendencia que prevalece durante gran parte de la evolución de esta en el sector biomédico, aunque en los últimos años es intenso el debate acerca de la validez teórica de la visión biomédica de la bioética para esta zona geográfica, y surgen criterios que recaban una mayor contextualización del quehacer de la materia, refiriéndolas a las peculiaridades del sur. Los académicos cubanos, amén de las conocidas especificidades que la distinguen del resto de los países latinoamericanos, asimila de igual manera que el resto del continente el nuevo saber. El terreno de las ciencias médicas es el umbral por donde este penetra.

Los años 90 marcan el origen formal de la bioética en Cuba, aunque ya se habían desarrollado eventos y divulgado memorias escritas que abordaban los problemas cuya solución competen a esta materia. Tuvo gran influencia, en su aceptación y aprehensión, la publicación de un colectivo de autores cubanos de la definición de los criterios para determinar la muerte humana a partir de la pérdida irreversible de las funciones neurofisiológicas, que favoreció un año más tarde la celebración del I Simposio Internacional sobre Muerte Encefálica en septiembre de 1992 en La Habana.

Hasta esa fecha, si bien ya se conocía el vocablo, no se usaba en la Isla la palabra bioética. De hecho, cuando en ese año se inauguró en el hospital Hermanos Ameijeiras el primer comité para resolver los casos dilemáticos que se presentaran en esa institución de nivel terciario, así como la enseñanza de la bioética de todo el personal, recibió el nombre de Comité de Ética Clínica y no el de bioética, que era lo que realmente se estaba haciendo en estas comisiones.

Ya para el año 1994 se instituye la disciplina, promovida por un grupo multidisciplinario de académicos del sector sanitario. Esto fue motivado por un conjunto de factores sociales que condicionaron su origen y evolución. El claustro, en un inicio, estuvo compuesto, fundamentalmente, por docentes de las universidades médicas de La

Habana, Santiago de Cuba y Camagüey, los cuales diseñaron un curso intensivo de 40 horas, sustentado en métodos activos de enseñanza y en el debate científico colectivo (Acosta, 2009).

Sin embargo, a pesar de las substanciales transformaciones que se vivieron en Cuba en el primer lustro de los años 90 del pasado siglo, la necesidad de solventar la profunda crisis de la moralidad —agudizadas por profundas carencias económicas— y la aprobación que tuvo en algunos espacios, la bioética no fue acogida con regocijo por muchos funcionarios gubernamentales. Estos la tildaron de "arma ideológica del enemigo"; por lo que sus primeros pasos en Cuba fueron dados sin la validación del poder, por sendas escabrosas y matizados por incomprensiones políticas y la ortodoxia en la academia cubana, más las nuevas prácticas que comienzan a generalizarse en una población que, abrumada por la frustración que la gama de problemas que las insuficiencias materiales acarrean, comenzó de manera ostensible a desatender todo lo ajeno a los problemas económicos.

Para mejor compresión de este transitar plagado de discrepancias, hay que destacar el contexto en que se origina y desarrolla en nuestro país, ya que parte de esta historia aún subyace en penumbras, amén de haberse institucionalizado ya la enseñanza e investigación de la bioética, de contar dicha disciplina con un programa de maestría, de las cuales han nacido varias tesis, publicaciones diversas y numerosos eventos científicos efectuados.

Siendo ese período inicial de la bioética en Cuba convulso, y en gran medida desconocido para las nuevas generaciones que arrostran esta materia, se pretende explicar en este artículo las condicionantes sociales que caracterizaron la eclosión de la bioética en los años 90, sus avatares, aciertos y desaciertos, en aras de elucidar su origen, así como comprender y acomodar sus bases epistémicas a las características de la realidad cubana.

Condicionantes socioeconómicas en la década de los 90 del siglo pasado

La década de 1990 marcó una nueva ruta en las relaciones sociales de producción en Cuba. La caída del campo socialista condujo a la

pérdida de casi el 70 % de los mercados socialistas, y para hacer más crítica aún la asimetría, el bloqueo se profundizó. Bajo tales condicionantes, la Isla entró en serias dificultades económicas según planteó el profesor universitario Esteban Morales (Morales, 1996). Ante la catástrofe económica, los líderes de la Revolución lanzaron —en el año 91— el llamado Período Especial, estrategia que consiste en la instauración de una economía de guerra en tiempos de paz, para poder arrostrar la crisis a que nos abocaron los hechos acontecidos en la arena foránea a finales de la década de los 80 y principio de los años 90.

Entre las diversas medidas que se aplican en esta etapa, una de las que resalta es el recorte de los gastos y la estimulación de la producción de bienes de consumo para la exportación a partir del desarrollo del mercado interno. Sin embargo, a pesar de la remarcada contracción de la economía cubana, las variaciones del gasto social a lo largo de toda la década de los 90 tuvieron un signo positivo, exceptuando el año 1991.

Desde el exterior se vaticinaba que el desplome de la Revolución cubana era cuestión de días o de semanas. No obstante, se dictaminaron disposiciones dirigidas al logro de la elevación de la eficiencia económica y la competitividad, así como la reparación financiera interna. Se propusieron, además, soluciones al endeudamiento del país; se promovió la reinserción en la economía capitalista; se incentivó la inversión de capital extranjero; se propició el fortalecimiento de la empresa estatal cubana, condición esta necesaria y sin la cual no puede haber socialismo. También se analizó la necesidad de ampliar y perfeccionar los cambios económicos que fuese necesario hacer, de manera gradual y ordenada.

La finalidad de estas estrategias, fundamentadas en la protección de los postulados esenciales de justicia social y de las conquistas hasta ahora obtenidas, era hacer uso de los mecanismos de las relaciones monetario-mercantiles y de la gestión capitalista de forma controlada, contener el descenso de la economía interna, reactivar esta e iniciar su recuperación.

Por otra parte, en 1991 se realizó el IV Congreso del PCC. En este cónclave se examinó la situación del país y se enfatizó la necesidad de salvar la patria, la Revolución y el socialismo, haciendo loable justicia a la obra que tanta sangre, sacrificio y esfuerzo había costado al pueblo

cubano en más de cien años de lucha. Se tomaron importantes acuerdos en lo tocante a las modificaciones a la Constitución y los estatutos del Partido. Además, se asentaron los cimientos de una planificación orientada al sustento de los pilares ideológicos y comenzar la recuperación.

La tenacidad de la Revolución cubana provocó un recrudecimiento, por parte de los círculos apátridas de Miami y el Gobierno norteamericano, de las campañas difamatorias contra la Revolución, la desestabilización ideológica y un sensible incremento del bloqueo económico.

Una de las acciones más significativas de esta política agresiva aconteció a mediados de 1992, cuando el Gobierno norteamericano aprueba la Ley Torricelli, la cual, entre muchos de sus componentes perniciosos, otorga al presidente de los Estados Unidos la potestad de imponer sanciones económicas a países que mantengan relaciones comerciales con la Isla y prohibir el comercio de subsidiarias de empresas norteamericanas radicadas en terceros países, por un lado. Por otro lado, la aplicación del Track Two o Carril 2, el cual no aparece de manera explícita en la legislación, pero está compuesto de varios acápites cuya directriz esencial era potenciar la vía de penetración con "la ayuda al pueblo cubano, con un contenido velado de aumentar el intercambio académico bilateral", para socavar la estabilidad nacional (Milián, 2009).

Las estrategias económicas trazadas por el gobierno revolucionario lograron preservar la continuidad del proceso, pero se notaron cambios apreciables en el imaginario cotidiano, como consecuencia de las privaciones materiales y la necesidad de sobrevivir, aupada por la reestructuración de la jerarquía de valores, la irreversible invasión cultural y la desazón espiritual latente.

Varias de las medidas tomadas para salvar la Revolución desestabilizaron el modelo económico, que hasta ese momento había predominado. La economía planificada y todos los beneficios que de ella se derivan, entraron en peligro de extinción cuando se autoriza la creación de empresas mixtas con capital extranjero, además se permite a las empresas —en el año 1992— con 100 % de capital nacional, que puedan operar en dólares.

En 1993 se oficializa la doble circulación monetaria, coexisten de esta forma el peso y el dólar. Se fomenta la autonomía empresarial y se descentraliza el comercio exterior. Si se añade a estos factores la creciente falta de control efectivo por parte de los trabajadores y la existencia de una burocracia que no está sujeta a ningún control político por parte de la población, se tendrá como resultado un efecto corrosivo en la moral, en la planificación económica y la aceleración del proceso de diferenciación social, echando agua en el molino de la contrarrevolución capitalista.

La doble circulación agudiza los desequilibrios sociales y económicos, fortalecido tal lastre por la gran diferencia que hay entre el cambio oficial y el del mercado negro. El desarrollo del turismo en el país constituyó un riesgo para nuestro pueblo: drogas, pornografía, prostitución (Donoso, 2000) y otros lastres sociales sin precedentes en la Cuba revolucionaria.

El nivel de vida en el país disminuyó considerablemente durante los primeros años de la década de los 90, pues se redujo en casi el 50 %, lo cual condujo, entre otras condicionantes sociales, a que muchas personas se trasladaran hacia centros laborales mejor remunerados, principalmente relacionados con el turismo. Ello ha redundado en un empeoramiento constante de los demás servicios, y en la productividad del trabajo, y que aparezcan violaciones de magnitudes que prácticamente estaban desaparecidas de nuestro entramado por el bienestar social experimentado en las décadas de los 70 y los 80. Las carencias materiales afectaron sectores como el de la salud, aunque en esta rama no se percibe ese traslado masivo hacia otros campos, como sí sucedió en el terreno de la educación.

Sin embargo, Cuba siguió siendo, gracias a los encomiables esfuerzos del Gobierno, una potencia en la educación y la salud. El líder histórico, Fidel Castro, en su discurso de clausura del IV Congreso del PCC, reafirmó la continuidad de nuestro proceso revolucionario en varias aristas:

> Haremos lo que haya que hacer; trabajaremos lo que haya que trabajar; resolveremos los problemas que esté en nuestras manos resolver; continuaremos en cualquier circunstancia nuestros programas, en primer lugar el programa alimentario, aunque falten piensos y falten fertilizantes; continuaremos desarrollando

nuestro programa de biotecnología, industria farmacéutica y equipos médicos (Castro, 1991).

Aunque la Ley Torriceli constituyó un serio obstáculo en las aspiraciones de la isla por salir de la crisis económica de la primera mitad de los años 90, las bases conceptuales del proceso revolucionario han logrado subsistir. Afirmaba Esteban Morales que se trazó el país un modelo propio, que la particularizó y diferenció del caos que en esa etapa tuvo lugar en los antiguos países socialistas, especialmente en Rusia, otrora su principal aliado económico (Morales, 1996).

La segunda mitad de la década de los 90, por ejemplo, mostró el crecimiento en términos económicos de la Isla. Precisamente en el año 1994 se expresa la reversión de este decaimiento, cuando se muestra que la tasa de crecimiento promedio anual es de 4,7 %, superior a la del 3 % experimentada por la región latinoamericana. Se nota una mayor independencia económica con respecto a épocas anteriores, donde estuvimos sujetos a las tendencias del mercado español, norteamericano o el soviético; comienzan a desarrollarse las relaciones económicas con los países de América Latina y el Caribe, en esencia indica este año la afiliación de Cuba a un mercado al que no había estado integrada desde 1960.

Las limitaciones de la ética tradicional para solucionar situaciones nacidas en las últimas décadas del siglo XX —y acentuadas en los umbrales del XXI—, así como su impacto en Cuba, los importantes avances que se columbran en la ciencia y la tecnología resultantes de las políticas lanzadas por el Gobierno desde sus primeros años en el poder, la maduración de la sociedad cubana como consecuencia de la crisis de los años 90, la reestructuración de la jerarquía de valores y la perentoria invasión cultural del imperialismo mundial, entre otros factores, animaron la aparición de nuevas perspectivas académicas para consolidar o reconstruir la idea del bien. Esto en un país donde las fronteras de lo bueno y lo malo se han fundido en el fragor de la escasez, por lo que era necesario un concepto sustentado en posiciones holísticas, integradoras y unitivas, que incluyera el sentir de la pluralidad contextual, diversidad etaria, de género y racial, que retomara ese ideal humanista retornando al legado histórico de sus próceres.

A pesar de las alertas que suscitaron las sacudidas de distinta índole en la sociedad, muchos de los decisores de las políticas públicas no

tuvieron la perspicacia suficiente para avizorar en la bioética los elementos para sustentar —con un conveniente marco axiológico— los rumbos nuevos que ahora enfrentaba la Revolución cubana.

Las reticencias del poder en el desarrollo de la bioética en la década de los 90

A decir de muchos bioeticistas cubanos, las condicionantes políticas de los años 90 signaron el devenir de la bioética en la Isla. Los conflictos que se dieron en este período, las agresiones y desmanes que sufrieron los partidarios del nuevo modo de reflexión no son reseñados en la literatura, aunque se ha hecho mención en algunos textos de lo difíciles que fueron estos primeros cinco años para el desarrollo de la bioética en Cuba. Muchos de los entrevistados enfatizan en el escepticismo por parte de algunos funcionarios hacia el nuevo saber. No obstante, sus respuestas no explicitan los hechos negativos individuales que tuvieron que arrostrar; los eventos que cerraron sus puertas a los temas de bioética; las instituciones que miraron de reojo la asimilación de la nueva disciplina; la desautorización de determinadas personas tanto desde lo jurídico como de lo histórico y lo ético; el temor de desviaciones ideológicas y el desconocimiento del contenido de la bioética sirvieron de barrera al desarrollo de la materia en el país.

La bibliografía consultada tampoco muestra el impacto de la proyección política revolucionaria en el recorrido de la nueva disciplina, lo cual obliga al estudio de la conformación de ese pensamiento en el período posterior a 1959, para comprender la influencia de esta condicionante social en la trayectoria de la bioética. El análisis de este aspecto esclarece en algunos puntos las posiciones asumidas ante la introducción de la bioética en Cuba. Si bien no aplaude conductas y posturas reticentes, las fundamenta y comprende en su marco histórico.

En 1961 se crea la Escuela de Ciencias Políticas, la cual perteneció a la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Habana, y cuya dirección recayó en los profesores Raúl Roa García y Pelegrín Torras de la Luz. El propósito de esta institución fue, inicialmente, formar futuros diplomáticos y periodistas, y tuvo un influjo decisivo

en la formación de la actual generación de politólogos cubanos. Estos centros, además, se caracterizaron por el sesgo marxista que se le imprimió a toda la política educacional y cultural de la Revolución en aquellos años fundacionales y los años que le precedieron. En dicha institución —y de manera particular en las publicaciones del titulado órgano oficioso del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana *Pensamiento Crítico*—, primaba el apotegma expuesto por el profesor Roa en su obra *Historia de las doctrinas sociales*:

> En la historia de las doctrinas sociales hay que penetrar con el ademán sereno y la pupila limpia de prejuicios y su exposición académica debe estar presidida por la más pulcra objetividad. En ningún terreno, como en el de nuestra ciencia, son tan múltiples y variados los criterios, las perspectivas y las soluciones propuestas. Cada estudiante queda, por consiguiente, en libertad absoluta de adoptar el que estime por conveniente o de no adoptar ninguno.
>
> Ni se propone ni se impone: se expone. El espíritu científico y la intolerancia son incompatibles. El espíritu científico se nutre y enraíza en la libertad de investigación y crítica. La intolerancia —"esa extensión hacia fuera del dominio exclusivo ejercido dentro de nosotros por la fe dogmática"— intoxica la inteligencia, deforma la sensibilidad y frustra la actividad científica, que es impulso libérrimo hacia la conquista y posesión de la libertad (Alzugaray, 2005).

En los años iniciales de su exposición, apunta Carlos Alzuragay Treto, este tópico se materializó no solo en la revista mencionada, sino que estuvo presente en toda la labor editorial. La editora polémica fue la más distinguida en este sentido, al facilitarle al pueblo cubano el acceso a las obras marxistas de Trotski, Preobrazhensky, Deutscher, Marcusse y otros. Por otra parte, loable es la labor de difusión de libros sobre análisis político de la cultura y el cine que hizo el Instituto Cubano del Arte y la Industria Cinematográficos (ICAIC), con trabajos de Gramsci, Lukacs, Labriola y otros (Alzugaray, 2005).

Añade Alzuragay que, en la labor ensayística y en sus discursos políticos, los principales dirigentes de la Revolución, primordialmente nuestro líder histórico Fidel Castro, Ernesto *Che* Guevara y Carlos

Rafael Rodríguez, promovieron una visión del marxismo alejada de todo esquematismo y dogmatismo. En este período el pensamiento del Che ejerce gran influencia en los jóvenes politólogos cuyas ideas gravitaban alrededor de la revista *Pensamiento Crítico*, que dejó de ser publicada en una etapa que muchos de nuestros intelectuales han denominado "el quinquenio gris", provocado por la contaminación de nuestra ideología por los códigos del realismo socialista proveniente de la extinta Unión Soviética.

Las dos décadas siguientes, o sea, la de los 70 y la de los 80, fueron escenario de la agudización de esta situación y, por tanto, inhibió el desarrollo de las ciencias políticas cubanas. Desparece precisamente en este decenio la Escuela de Ciencias Políticas y parte de sus funciones fueron asumidas por la Escuela Superior del Partido Comunista de Cuba Antonio "Ñico" López, la cual tendría como objetivo central la formación de cuadros para el partido y expedía y expide —al menos hasta 2005— un título de licenciado en Ciencias Sociales. Los politólogos que en ella trabajan, dirigidos por su rector, Raúl Valdés Vivó, se caracterizan por su apego a los clásicos del marxismo (Marx, Engels y Lenin).

Por otra parte, bajo la influencia del dogmatismo que emanaba de los centros de estudio e investigación de la antigua Unión Soviética, se modificaron programas de estudio y desaparecieron algunas de las publicaciones señaladas, aunque otras, como la revista *Casa de las Américas*, mantuvieron el vínculo con el pensamiento político latinoamericano y caribeño. Para las ciencias sociales soviéticas, el materialismo histórico sustituía no solo a la ciencia política, sino también a la sociología. Por tanto, los estudios de la política se basaron en los manuales soviéticos y eran asumidos dentro del programa de Filosofía Marxista II, obligatorio para todas las carreras universitarias (la primera parte se dedicaba al Materialismo Dialéctico).

Estos elementos favorecieron que la inflexibilidad ganara terreno, tanto en la conceptualización teórica como en el método de análisis, y que, en los años posteriores, el desarrollo de las ideas políticas en Cuba fueran tildadas por más de uno como ortodoxas y rígidas, amén de que muchas personalidades se autonombraran a sí mismas marxistas sin examinar la desunión existente entre su declaración de partidismo filosófico y el desconocimiento, subestimación o no utili-

zación del método de análisis del marxismo, el materialismo dialéctico e histórico (Amaro, 2008). Al respecto, la destacada bioeticista cubana, María del Carmen Amaro Cano, recordó la advertencia de Gramsci a los marxistas de su época: "Marx no ha escrito un credillo, no es un mesías que hubiera dejado una ristra de parábolas cargadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio" (Amaro, 2008).

Afirma Amaro Cano que, en Cuba, tal como sobrevino en otros lugares, los dogmáticos, apoyados en la ortodoxia, petrificaron la teoría del marxismo, obviando la esencia de las herramientas metodológicas que esta aporta. El primer lustro de quehacer bioético en Cuba estuvo signado por los ataques dogmáticos ante el temor que entraña la penetración ideológica implícita en la política norteamericana hacia la Isla. La incomprensión, la crítica irracional a lo diferente, el aislamiento de temas por los conflictos que emanan de sus análisis, restaron fuerza moral y credibilidad a los principios metodológicos marxistas.

Apunta Ambrosio Fornet lo siguiente y así lo reseña Amaro Cano:

> La defensa de la validez histórica de nuestro proyecto de nación, conjuntamente con la unidad son las principales armas que garantizan nuestra superioridad sobre enemigos y adversarios, (…) enfatizar en discrepancias y desacuerdos equivale a mostrar al enemigo nuestras fisuras, por otro lado establecer pactos de silencio acarrean riesgos que socavan las bases teóricas de nuestro sistema, crean un clima de inmovilidad, un simulacro de unanimidad que nos impide medir la magnitud real de los peligros y la integridad de nuestras filas, en las que a menudo se cuelan locuaces oportunistas (Amaro, 2008).

Implica todo esto la imposibilidad de percibir nuestras falencias y debilidades colectivas, además conlleva al temor de elaborar preguntas y, por tanto, a la pobreza del debate. Ello, en última instancia, conduce al estancamiento cultural, económico, político y social. Sobre las imputaciones que recibió la bioética —plantea la destacada autora María del Carmen Amaro— que fue la disciplina acusada de ser arma del enemigo, dado su lugar de procedencia; su validez fue cuestionada aduciendo que es un genuino producto norteamericano, cuya aplicación es efectiva para el contexto de esa sociedad neoliberal,

caracterizada por un desmedido crecimiento económico a expensas del desarrollo humano, donde la exaltación del principio de la autonomía, sustentado en las bases de la filosofía neoliberal, centraliza su atención en la libertad individual, desconociendo los intereses o derechos sociales en general (Amaro, 2008).

Estos criterios, con los cuales coinciden muchos intelectuales dedicados a las cuestiones bioéticas, muestran que no ha habido un acercamiento real al tema por parte de esas personas, pues los pensadores que realmente han incursionado en ella reconocen la necesidad de aplicarla, fundamentarla desde nuestra filosofía y transmitirla a una sociedad asediada por la universalización de los patrones culturales occidentales.

La bioética, aduce Amaro Cano, es la expresión dialéctica del desarrollo de la ética. Si bien su origen estuvo signado por la tendencia principalista que le impregnó el pensamiento anglosajón de los años 60 y 70, su paso por la Europa continental le incorporó el cultivo de las virtudes morales de los profesionales de la salud, en la mayoría de los casos desde posiciones neokantianas. Su llegada a América Latina implicó un proceso de transculturación, teniendo en cuenta las particularidades de nuestro espacio geográfico. Fenómeno este que en Cuba se hizo más evidente, pues en la Isla la fuerte influencia del pensamiento marxista y la rica tradición humanista cubana redimensionó los planos de la bioética, lo que se destaca en varios eventos internacionales (Amaro, 2008).

Bravo Matarazzo indica la importancia que reviste la incorporación de la bioética como reajuste teórico y cosmovisivo, resultante de los nuevos problemas o conflictos de valores que arrostran los cubanos en los años 90:

> En estos momentos de transición económica de la sociedad cubana, con la introducción de inversiones extranjeras y otros factores de conflicto que ponen en peligro una escala de valores establecidos durante el proceso revolucionario, muchas personalidades del país alertan sobre la necesidad de privilegiar las cuestiones de la ética. En este sentido, las enseñanzas del pensador José Martí, del sacerdote e intelectual patriota Félix Varela, y de Che Guevara, son cada vez más estudiadas y propagadas en la Isla (Bravo, 1999).

Independientemente de las posiciones de la ortodoxia, el triunfo de la flexibilidad dialéctica se hizo patente, gracias al esfuerzo y la visión de futuro de quienes defendieron la asimilación de la bioética, en un inicio como solución a los conflictos o problemas de valores de nuevo tipo que tienen lugar en los servicios sanitarios. A mediados de la década de los 90 surgen en la isla varias instituciones que serán expresión del grado creciente de aceptación de la nueva disciplina. Hay que destacar que la ciencia política cubana, en ese momento, comienza a brindar los frutos de la estrategia trazada a inicios de la década, con el propósito de rebasar el estancamiento a que estuvo abocada dicha ciencia.

Con el reinicio de las publicaciones periódicas dedicadas, total o parcialmente, al pensamiento resurgen las revistas *Temas, Contracorriente*, y *Marx Ahora,* además del restablecimiento de otras dos revistas importantes que habían dejado de publicarse: *Cuba Socialista* (órgano teórico del CC del Partido Comunista de Cuba) y la *Revista de Política Internacional* del ISRI. Estas publicaciones, conjuntamente con otras que no se mencionan, favorecieron la divulgación de las obras de politólogos y sociólogos como Rafael Hernández, Enrique Ubieta, Esteban Morales, Isabel Jaramillo, Jorge Hernández, Mayra Espina, Aurelio Alonso, Fernando Martínez, Roberto González, Carlos Alzugaray, Juan Valdés Paz, Santiago Pérez, Eduardo Perera, Clara Pulido, David González, Thalía Fung, María Elena Álvarez, José Luis Acanda, Luis Suárez, Isabel Monal, Soraya Castro y otros. A pesar de la variedad de temas que incluyeron estas publicaciones, no aparece, al menos en sus inicios, artículos referidos a este nuevo saber.

La incomprensión que sufrió la bioética restó velocidad al proceso de institucionalización de esta disciplina. No obstante, por un lado, la caída del campo socialista, la intensificación de la agresividad del imperialismo y su injusto bloqueo económico, las consecuencias de la globalización neoliberal a partir de los años 90 vistas de frente por los cubanos, la agudización de la crisis económica en el país y el resquebrajamiento de su sistema de valores morales; y, por otro, la pujanza de varios intelectuales comprometidos con la preservación del socialismo y los valores patrios, abonaron el espacio para el debate y la reflexión bioética, la cual se comenzó a hacer respondiendo a necesidades teóricas y prácticas, sin definir desde un inicio una base epistemológica acorde a las características de nuestro país.

Institucionalización de la bioética en Cuba

En el Primer Simposio Internacional sobre Muerte Encefálica, surgen las ideas que tiempo después concretaron los dos primeros cursos internacionales efectuados en nuestro país. El primero fue titulado "La universidad médica ante los problemas bioéticos actuales", y se celebró en octubre de 1993 en la sede del entonces Centro Nacional de Perfeccionamiento Médico, cuyas actividades docentes fueron compartidas por profesores cubanos y norteamericanos (Daniel Wikler, Stuart Yougner, Alta Charo, William Rudick y Steven Miles entre ellos). El segundo se tituló "Introducción a la bioética", el cual impartió Juan Carlos Tealdi, en representación de la Escuela Latinoamericana de Bioética, con sede en La Plata, Argentina (Acosta, 2009), en julio de 1994 en la sede de la entonces Facultad de Salud Pública.

En el terreno jurídico, la inserción de la bioética fue relativamente rápida, los cambios que se gestan, sobre todo en el plano biomédico, abogan por nuevos y eficaces derechos y deberes para las partes, la calidad y los avances de los servicios médicos, teniendo en cuenta las necesidades económicas, que para el país implican una mayor responsabilidad. Es en este espacio de la responsabilidad profesional, señala Nora Cedeño, donde precisamente participa el derecho, que con su obligatoriedad y coactividad inherentes, regula los límites de los procederes médicos, y la correspondiente imposición de consecuencias jurídicas (Cedeño, 2008).

En la institucionalización de la bioética, sobresale la labor de los profesores del Departamento de Derecho Civil y de Familia de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana, los cuales en los primeros años de la década de los 90, realizaron encuentros sistemáticos para discutir temas de bioética y derecho. Asistieron personalidades de renombre internacional en este campo, como Francisco León Correa, quien en el año 1993 realizó su primera visita a la Isla.

Las instituciones en este período realizan una notable labor. A mediados de la década de 1990, comenzaron a fundarse espontáneamente Comités Institucionales de Ética de la Investigación (CEI) en importantes unidades de salud e investigación, aunque su validación definitiva estuvo dada cuando —en 1997—, por Resolución Ministerial

no. 110, se facultó a los directores de unidades del Ministerio de Salud Pública (MINSAP) a crear comités institucionales de ética de la investigación científica, y, posteriormente, el viceministro, doctor José Jardines, dispuso orientar la creación de un Comité de Ética de la Investigación Científica (CEI).

Estos últimos órganos tienen la ventaja de su permanencia y, por tanto, de mayores posibilidades de seguimiento de los proyectos previamente aprobados en aquellos centros que lo requieran, para que oficie como órgano asesor o consultivo colegiado, vele por el rigor ético de los proyectos y la ulterior ejecución de las investigaciones (Fleites, Soriano, Torres, 1997). Para el 13 de febrero de 1995, se funda el Comité de Ética de la Investigación en el Instituto Nacional de Oncología y Radiobiología (INOR). La temprana conformación de este comité estuvo propiciada por la categorización del INOR —en 1986— como centro de referencia para la práctica e investigación en oncología en Cuba.

Entre los acontecimientos que tuvieron mayor connotación en las aspiraciones de desarrollar la educación bioética en Cuba, descuella la creación de cátedras en centros médicos —a partir del año 1994— en todo el país. Ante la carencia de preparación teórica de los docentes, debían propiciarse espacios de reflexión y debate acerca de las cuestiones morales más importantes relacionadas con la práctica cotidiana de las profesiones de la salud.

Las cátedras de bioética adquieren en ese momento una gran responsabilidad y un papel protagónico. En la sesión de apertura de ese I Taller Nacional de Educación en Bioética, María del Carmen Amaro, en condición de presidenta de la Cátedra Coordinadora Nacional de la Disciplina, al referirse a las expectativas de trabajo de las cátedras, enfatizó en que estaban circunscritas a tres cuestiones fundamentales:

- Lograr una significativa contribución al establecimiento de criterios comunes sobre los aspectos éticos y bioéticos que deberían ser incluidos en la educación de pregrado, en las distintas carreras.
- Posibilitar la elaboración de un nuevo Programa de Formación Básica en Bioética, para la educación continua.
- Facilitar el desarrollo de grupos de trabajo que se encargaran de diseñar proyectos de investigación que respondieran a los principales problemas actuales de nuestras instituciones de salud.

En el caso particular de la cátedra fundada en la facultad General Calixto García, fueron trazadas las siguientes directrices:

- Propiciar el estrechamiento de relaciones de todos los profesionales pertenecientes a las distintas cátedras del país.
- Favorecer la acción educativa e investigativa conjunta con las Comisiones de Ética Médica de todas las instituciones del país, con especial énfasis en la Atención Primaria de Salud.
- Privilegiar las investigaciones en sistemas y servicios de salud que trataran los problemas existentes en las relaciones APS-Atención Secundaria, para contribuir a la elección de las estrategias más adecuadas para un cambio favorecedor de la calidad continúa de la atención en ambos niveles (Fleites, Soriano, Torres, 1997).

La creación de cátedras de este tipo benefició la maduración del pensamiento bioético en la isla desde el punto de vista académico e institucional, fomentó la celebración de eventos nacionales e internacionales, así como propició la publicación de artículos científicos y extranjeros. Estos centros no contaron con respaldo jurídico en un inicio, se fueron fundando en la medida que el momento solicitaba su presencia. Aun para esta fecha eran candentes los debates acerca del origen de la bioética, de ahí que surgiera la necesidad de validarlos jurídicamente. Por tal razón, el viceministro a cargo de la docencia del MINSAP decidió dictar la Instrucción VAD 5/95, sobre las Cátedras Honoríficas y Multidisciplinarias, que reconoció de forma explícita la existencia de estos órganos docentes y su papel en el subsistema de la educación médica.

En medio de la proliferación de cátedras de bioética en el país, se celebra, en noviembre de 1995, el Seminario Taller "Bioética e investigación". Acudieron a este encuentro 84 delegados e invitados procedentes de 14 naciones, así como 258 observadores de diversas instituciones cubanas científicas y académicas (Hodelín, 2011). Dicho evento estuvo dedicado al tema de Ética de la Investigación Científica y devino un escenario conveniente para confrontar al pensamiento bioético cubano con los derroteros que había seguido la disciplina en la región. Según Acosta, tal acontecimiento fue el primero, de carácter internacional, realizado en nuestro país, dedicado explícitamente a la bioética (Acosta, 2009).

Las palabras de clausura estuvieron a cargo del doctor Julio Montt Momberg, en aquel entonces director del Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe. Reseña Ricardo Hodelín un fragmento de la conferencia pronunciada por el doctor Julio Montt Momberg, la cual ha servido de faro al quehacer de los bioeticistas cubanos: "el Programa continuará siendo un lugar de diálogo de todas las disciplinas de la salud en un sentido ampliamente humanista, neutral y respetuoso de todas las opiniones" (Montt, 1995).

En febrero del año 1996, el bioeticista español Javier Gafo impartió un curso de postgrado, en la Universidad de La Habana, titulado "Reproducción asistida e ingeniería genética", en estas conferencias participaron 40 personas, fundamentalmente dedicados a temas jurídicos. El consenso cubano coincidió en gran medida con la lógica implícita en la forma en que Javier Gafo expuso el problema; es decir, no se niega la licitud moral del uso de estas técnicas de reproducción, en tanto la infertilidad puede ser asumida como discapacidad y fuente de sufrimiento para la pareja, así como la búsqueda de ayuda médica como constitutiva de un acto de amor conyugal, pero se procuró evitar las inequidades en el acceso a estas y supeditar su empleo a los intereses de bien común (Acosta, 2009). Tales acontecimientos acercaron la visión jurídica a los temas bioéticos y la participación activa en la creación y análisis de leyes, a partir de los problemas de nuevo tipo que acarrean los adelantos científicos y tecnológicos

En 1997 se creó el Centro de Bioética Juan Pablo II, miembro fundador de la Federación Internacional de Bioética Personalista (FIBIP), bajo la dirección del profesor René Zamora Marín. Dicha institución, en coordinación con la Universidad Católica de Valencia, además de haber fomentado la formación de másteres en la disciplina, la cual ha aportado más de 50 egresados hasta el 2009, desarrolló el Primer Congreso Nacional de Bioética en 2003. Entre sus publicaciones sistemáticas se encuentran la *Revista Bioética*, los *Cuadernos del Centro de Bioética Juan Pablo II* (selección de artículos) y *Reflexiones* (monografías); entre sus estudios también sobresalen los cursos de bioética a distancia, las jornadas anuales de bioética, el equipo de reflexión bioética y los cursos de verano.

Se consolidó la bioética en las academias, en esta etapa, con la fundación de nuevas instituciones que incluían esta disciplina en el

objeto de su misión. Sobresalen el Centro de Estudios Humanísticos del Instituto Superior de Ciencias Médicas de La Habana (1998), bajo la dirección de María del Carmen Amaro Cano, que se ha destacado por la celebración de cursos, investigaciones y actividades científicas sistemáticas, entre las que se cuentan dos talleres nacionales dedicados al tema de la educación en bioética y varias reuniones nacionales sobre otros temas.

Los principales escritos de bioeticistas cubanos y autores que abordan este tema, fueron publicados en la obra *Bioética. Desde una perspectiva cubana*, cuyo editor científico es José R. Acosta. Los textos recogidos en este libro dejan entrever el punto de inflexión hacia la búsqueda del equilibrio necesario entre bioética médica y bioética global. *Bioética. Desde una perspectiva cubana* constituye la cumbre del quehacer literario referido a temas bioéticos. La variedad de tópicos que se agrupan en esta primera edición, van a armar teóricamente —a finales de la década de 1990— a los bioeticistas de la Isla, lo que allanará el terreno para la incorporación de la bioética global, en debate acerca del estatuto epistemológico de la disciplina.

En ella se recogen más de cuarenta textos de autores cubanos, los cuales reflejan

> la continuidad del pensamiento nacional en torno a las cuestiones éticas relacionadas con la salud y la vida que se ha desarrollado en torno al proyecto humanista de la Revolución, y a la vez marca una ruptura con el modelo clásico hegemónico médico desde la óptica de nuestra tradición de pensamiento que no exalta la individualidad como ha sido típico y tópico en la literatura Bioética anglosajona, sino que reconoce el papel del individuo en tanto participa de la responsabilidad colectiva con el bienestar de todos (Acosta, 2007).

Hasta el momento prevalecía "el análisis de los conflictos de valores morales en el campo de una bioética médica con el rasgo distintivo que le confería el contexto de una salud pública socializada, igualitaria y maximalista". Las dos primeras ediciones de la obra citada incluirían en sus páginas textos significativos que marcarían la tendencia hacia la bioética global. Es necesario destacar, como muestra

de esos primeros visos de bioética global, lo planteado por Ubaldo González Pérez, y otros autores:

> si en Bioética se reconoce y se trabaja encomiásticamente en relación con la calidad de vida en el momento de la muerte (…) Se debe priorizar la polémica a todos los problemas globales, sociales, grupales e individuales que afectan la vida, el ecosistema y la calidad de vida del género humano, y también focalizar sobre qué condiciones socioeconómicas de vida, qué garantías jurídicas y qué educación moral necesita el hombre para que sus decisiones no constituyan una violación de los principios morales de la cultura universal (González; Grau; Amarillo, 1997).

Posterior a la publicación de este texto, comienzan a salir a la luz los escritos en los que confluyen el pensamiento ambientalista y bioético cubano, dando comienzo de esta manera a la visión propia de la bioética global sustentable. Las obras que marcan el giro hacia esta tendencia son, según Acosta: "*Ecología y sociedad. Estudios* bajo la edición científica de Carlos Jesús Delgado Díaz y Thalía M. Fung Riverón, y *Cuba verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad,* también con la edición científica de Carlos J. Delgado" (Acosta, 2009). En estos libros muchos de los planteamientos proponen una ampliación del horizonte bioético: "Realmente poco haremos si nos ocupamos de los problemas particulares de la salud y no los enfrentamos en su integralidad, en la compleja urdimbre de sus relaciones con los procesos económicos, sociales y culturales del desarrollo" (Acosta, 1999).

El enfoque de la bioética global incluye en su análisis los problemas del desarrollo y las relaciones económicas y sociales que subyacen en las aplicaciones tecnológicas a la vida social, lo cual descubre la incapacidad del marco teórico-metodológico, que ha funcionado en el ámbito de la bioética médica, para afrontar los nuevos problemas. Las visiones de estos autores indican el camino hacia un sistema categorial que esté compuesto de una mayor solidez teórica y que contribuya a la solución de problemas que rebasan los constreñidos límites de las relaciones interpersonales médico-paciente, para penetrar en procesos sociales de carácter histórico, sociales, ambientales, psicológicos, etcétera.

La paulatina asimilación de la bioética global va a estar signada, no solo por la publicación de importantes textos bioéticos que abren el diapasón epistemológico de la disciplina, sino también por el desarrollo de eventos de trascendental magnitud como fueron: el Primer Taller Nacional de Organismos Modificados Genéticamente, que se efectuó en el Centro de Ingeniería Genética y Biotecnología en el propio 1999; y un año más tarde, esta misma sede fue el escenario del encuentro de expertos de la Unesco, donde se trató el tema del patrimonio genético y biotecnologías.[28]

Además, el creciente progreso en ramas como la biotecnología demandó una mayor educación e instrucción social. La revista de *Biotecnología aplicada* ha sido, desde su primer número publicado en 1984, muy prolija en la presentación de los resultados de las investigaciones que se llevan a cabo en nuestras instituciones. En los últimos años de la década de los 90, esta evidencia una mayor divulgación de los temas bioéticos.

Con el advenimiento del nuevo milenio se dio otro paso trascendental en el desarrollo de la bioética en el país. Se fundó, en 2001, el Comité de Bioética de la Universidad de La Habana, principal institución de su tipo en el país, dirigida por la doctora Ruth Daysi Henríquez Rodríguez. Este centro ha desarrollado una fructífera labor docente e investigativa, incluida la coordinación con otras instituciones académicas, como la Escuela Latinoamericana de Medicina. Celebra encuentros de este tipo a partir de 2003.

La apertura de un comité en un centro no médico favorece, por un lado, la socialización del nuevo saber en campos como el filosófico, el jurídico y el económico —a pesar de que muchas carreras que se cursan en este centro de altos estudios aún no la incorporan a sus tramas curriculares—; mientras que por otro contribuyen con sus respectivas visiones a la conformación de la idea de bioética global en las academias.

La publicación de la obra de Guadalupe Rafael Torres Acosta *Glosario de bioética,* a decir de varios especialistas fue trascendental en la dilucidación de los problemas que entraña el debate acerca del

28 Véase la revista *Biotecnología aplicada* en sus ediciones: 16, número especial de junio de 1999 y 17(2) de 2000. http://elfosscientiae.cigb.edu.cu/ContenidoIssue.asp?ID=90

estatuto epistemológico de la disciplina. Este documento simboliza el reconocimiento a la visión holística de la bioética en nuestro contexto. Aparecen definidos los términos de bioética ambiental, bioética global y bioética profunda (Torres, citado en Acosta, 2007, p. 285). El texto de Guadalupe Rafael es una de las últimas obras de este proceso de institucionalización de la bioética, el cual allana el camino hacia la comprensión del carácter holístico que encierra la bioética como reflexión académica.

Conclusiones

La incomprensión que sufrió la bioética restó velocidad al proceso de institucionalización de esta. No obstante, la caída del campo socialista, la intensificación de la agresividad del imperialismo y su injusto bloqueo económico, las consecuencias de la globalización neoliberal a partir de los años 90, la agudización de la crisis económica en el país y el resquebrajamiento de su sistema de valores morales, por un lado, y la pujanza de varios intelectuales comprometidos con el desarrollo de la disciplina, en su mayoría trabajadores del sector de la salud, por otro, abonaron el espacio para el debate y la reflexión bioética.

Las especificidades del origen de la bioética en Cuba argumentan la existencia de ciertas vacuidades teóricas y prácticas (la medicalización de la nueva ética, su concepción de ética aplicada que solapa su holismo). Las limitaciones que inicialmente tuvo para su proliferación en las instituciones cubanas, la procedencia de la materia y en las condiciones bajo las cuales se asimila en el país, los matices biomédicos que adquiere, amén de la originalidad y creciente contextualización del estatuto epistemológico que la soporta para el caso cubano, ralentizan su desarrollo. Su arraigo lo halló en el sector sanitario, solventando casuísticamente irregularidades morales en este rubro social, lo que restó capacidad resolutiva a su enfoque holístico, integrador y unitivo.

Bibliografía

Acosta, J. R. (1995). Tendencias del debate bioético contemporáneo. En *Boletín del Ateneo Juan César García,* (3-4), 35-49. Representación OPS Cuba.

Acosta, J. R. (2007). *Bioética. Desde una perspectiva cubana* (3.ª ed.). La Habana: Acuario.

Acosta, J. R. (2009). *Los árboles y el bosque. Texto y contexto bioético cubano.* La Habana: Acuario.

Alzugaray Treto, C. (2005). La ciencia política en Cuba: del estancamiento a la renovación (1980-2005). *Revista de Ciencia Política,* 25(1), 136-146. http://www.scielo.cl/pdf/revcipol/v25n1/art10.pdf

Amaro Cano, M. del C. (2008). La bioética desde una óptica marxista. *Educación Médica Superior*, 22(3). http://bvs.sld.cu/revistas/ems/vol22_3_08/ems10308.htm

Amaro Cano, M. del C. (2007). Una nueva mirada al tratamiento de la educación en bioética. *Revista Habanera de Ciencias Médicas,* 6 (Suplemento 5). http://www.ucmh.sld.cu/rhab/rhcmv6n5.htm

Amaro Cano, M. del C. (2009). *Ética médica y bioética.* La Habana: Ciencias Médicas. http://instituciones.sld.cu/hucgarcia/files/2011/10/Libro-etica-Medica-y-bioetica.pdf

Bravo Matarazzo, E. (1997). La ética del científico en Cuba. En J. R. Acosta: *Bioética. Desde una perspectiva cubana* (1.ª ed.). La Habana: Acuario.

Castro Ruz, F. (1991). *Discurso pronunciado en la clausura del IV Congreso del Partido Comunista de Cuba* http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1991/esp/f141091e.html (Consultado 18/09/2017).

Delgado, C. J. (editor científico) (1999). *Cuba verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad en el siglo XXI-* (1.ª ed.). La Habana: José Martí.

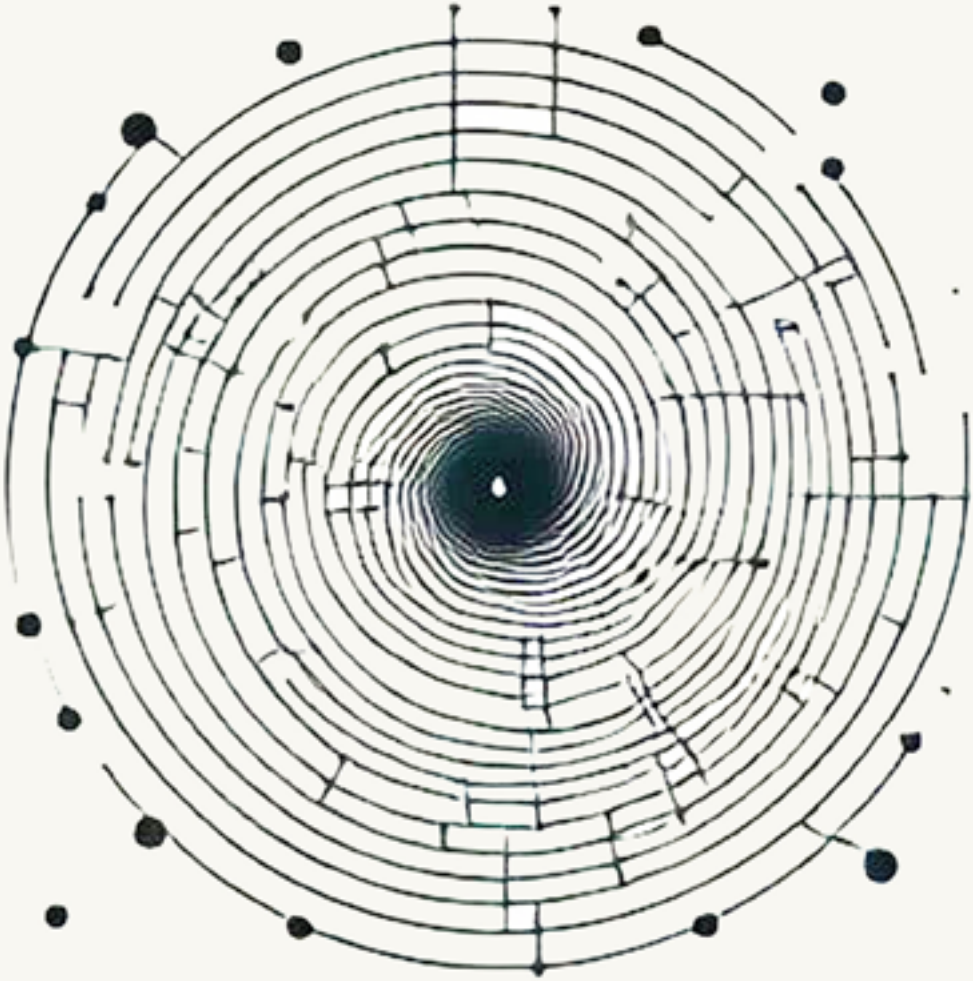
Delgado, C. J. (2002). Cognición, problema ambiental y Bioética. En Acosta J. R. (editor científico). *Bioética para la sustentabilidad.* La Habana: Acuario.

Delgado, C. J. (2007). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución*

contemporánea del saber. La Habana: Acuario.
Delgado, C. J. (2009). Prólogo. En Acosta J. R. *Los árboles y el bosque. Texto y contexto bioético cubano.* La Habana: Acuario.
Donoso Casanellas, J. *Estudio sobre la Política Social cubana hasta el 2000* http://www.rebelion.org/docs/16969.pdf
Fleites González G., Soriano García, J. L. y Torres Gemeil, O. (2007). Comités de ética institucionales para la investigación clínica. En J. R. Acosta Sariego (editor científico). *Bioética. Desde una perspectiva cubana* (libro digital). La Habana: Acuario.
González, U.; J. Grau; M. A. Amarillo (1997). La calidad de vida como un problema de la bioética. En J. R. Acosta (editor científico). *Bioética. Desde una perspectiva cubana* (1.ª ed.). La Habana: Acuario.
Morales Domínguez, E. (1996). Economía y política del conflicto Cuba-EE.UU. en los años noventa. *Economía y Desarrollo,* 121(3), 2.

Parte IV

PENSAMIENTO CRÍTICO CUBANO



Legado ilustrado de Gaspar Melchor de Jovellanos a la génesis del pensamiento sociofilosófico cubano

Doctora Tania Samé Iglesias[29]

Introducción

El iluminismo de Gaspar Melchor de Jovellanos y Ramírez (1744-1811), y su legado al pensamiento universal, resultan ideas convergentes en los estudios sociales contemporáneos.[30] La ilustración hispana se preciará de su valía y trascendencia epocal.

La crítica jovinista de la sociedad española de la segunda mitad del siglo XVIII, lo convierte en ideólogo de amplio reconocimiento entre sus contemporáneos, con una voluminosa producción intelectual y traducciones de sus textos al inglés, francés, alemán e italiano, que le tributan a ser considerado clásico de la ilustración española (Somoza, 1901, p. 17; Llombart y Ocampo, 2012, p. 135; Ocampo, 2014). Es destacable su prolífico ingenio en distintos campos del saber, a la par de su proyección ética y patriótica.

En las condiciones de sincronía entre el nacimiento de las ideas en Cuba desde fines del siglo XVIII y hasta inicios del XIX, las manifestaciones de la ilustración europea, y del intercambio de la vanguardia intelectual insular con el iluminismo hispano, en especial, es lógica una recepción insular que halla pertinencia en la obra de Jovellanos como instrumento de desmontaje sociofilosófico. Existen textos de Jovellanos en los Fondos Antiguos de bibliotecas cubanas desde fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, vindicación de sus ideas

29 Profesora titular del Departamento de Filosofía, especialista de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

30 Menéndez (1947), Del Río (1935, 1946, 1955), Sarrailh (1957), Caso (1970, 2010), Sánchez (2004, 2008, 2013, 2018), Llombart y Ocampo (2012), Ocampo (2014), entre otros. En Cuba: Vitier (1970), Guadarrama (1998), Torres (2002), Vitier (2003), Díaz (2004), Monal (2007), Fernández Muñiz (2008), Buch (2011).

y quehacer cultural, como aprehensión de su método y estilo en el entramado ideológico y reformador de la Isla de ese período.

Significativo resulta el rol que desempeñó, desde la Diócesis de la Habana, entre 1802 y 1832, el prelado católico ilustrado, obispo español, Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa en la transmisión del pensamiento de Jovellanos. Espada estudia en universidades españolas justo en el momento de apogeo de su iluminismo y en ejercicio de su prelado en pleno escenario de interinfluencias del pensamiento de los jóvenes liberales hispanos jovellanistas.

El primer escollo teórico que se presenta a la investigación deriva de la diversidad de posturas ideológicas, teóricas y metodológicas en la interpretación del iluminismo, su forma de pensamiento y recepción universal, las cuales afectan su conceptualización, la interpretación de la identidad iluminista hispana y de Jovellanos hasta el presente. Los estudios sociales de la Cuba de entre finales del siglo XVIII y hasta mediados del XIX reconocen salvo excepciones (Díaz, 2004, p. 29), la existencia e influjo de una ilustración hispánica (Vitier, 1970; Guadarrama, 1998; Leyva, 1999, p. 17, Monal, 2007; Torres, 2002, Torres y otros, 2001, p. XXV; Roa, 2000; Buch, 200; Vitier, 2003); reflexiones extendidas en la última década (Buch, 2011; Álvarez y García, 2013; Torres, 2015). Sin embargo, el examen acerca de las conexiones temáticas, metodológicas y funcionales entre las ilustraciones hispánica y cubana es susceptible de profundización.

Se toma en cuenta la línea de pensamiento ilustrado que inicia Benito Feijóo bajo los auspicios del régimen del Despotismo Ilustrado, y en la que se inserta a Jovellanos (Vitier, 1970, p. 48; Vitier, 2003, p. 25; Torres, 2001, p. XXV, 2002, p. 19; Fernández Muñiz, 2008, pp. 127-196). Asimismo, se reconoce una línea ilustrada paralela iniciada por Gregorio Mayans, con enfáticos antecedentes en el *Movimiento Novator* de fines del siglo XVII y el humanismo del XVI hispano (Rodríguez, 2006). De esta forma se soslaya el vínculo de Jovellanos con la línea mayansiana, nexo advertido en los estudios jovellanistas (Santos, 2013, p. 142; Fernández Vallina, 2013, p. 241). Se podría decir que respecto al pensamiento sociofilosófico fundacional cubano, sería explicativo de la proximidad contradictoria a su obra, desde la generación ilustrada de 1792 hasta la de 1820.

El reconocimiento de Jovellanos como figura síntesis de la ilustración hispana introduce una segunda dificultad, pues se desconoce la proyección de *reconstrucción cosmovisiva*[31] de su pensamiento. Los estudios actuales sobre Jovellanos favorecen una reconstrucción teórica del *logos* sociofilosófico fundacional cubano que explica la actualidad y pertinencia de esta investigación en nuestro contexto; el sustrato de interinfluencias en el momento de apertura a la modernidad que suponía la recepción del iluminismo, hispánico especialmente, aportador a la comprensión de los orígenes de la identidad cultural cubana.

Aproximaciones teóricas a la ilustración

Concepto, epistemología y problemática filosófica de la ilustración

La interrogación kantiana sobre la ilustración anticipará una tradición de pensamiento de divergentes signos socioteóricos, a la par que aparecen enfoques teóricos invalidantes o reduccionistas en su interpretación. Estos desacreditan su carácter filosófico, en este caso, cierta traducción del iluminismo a partir de una lectura reduccionista de su recepción de Hegel, emprende una crítica negativa de la ilustración, que afecta una percepción orgánica del fenómeno.

Exaltan, desde otros enfoques, su naturalismo científico frente a lo teológico, escolástico y silogístico (Dynnik, Iouchuv y otros, 1960, pp. 228-279, 445), desconocen o reducen el rol de nombres representativos de este hecho cultural o descalifican a España (Abbagnano, 2004; Marías, 1943; Narski, 1986; Bertomeu y Domenech, 2008), o, a la inversa, se incluyen otros desconectados de la problemática filosófica ilustrada. De modo similar debe observarse el tratamiento

31 La línea de estudios de *reconstrucción cosmovisiva* de la obra de Jovellanos o etapa filosófica de su recepción, aparece en la década de los 80 del siglo XX y permanece en una amplia tradición de estudios jovellanistas en la actualidad. Esto denota la pertinencia de un reencuentro con la dimensión sociofilosófica del pensamiento de Jovellanos. Se han revisado ediciones críticas concernientes a estudios sobre Jovellanos. Del *Instituto Feijóo de estudios sobre el siglo XVIII*, se manejan criterios de autores especializados en estudios del siglo XVIII hispano y jovellanistas, todos en la línea iniciada por José Miguel Caso González, considerado el gran biógrafo de Jovellanos.

geográfico o por países de la ilustración alejado de la unidad histórico-cultural del fenómeno, o la demarcación geográfica y sociofilosófica de la modernidad y el supuesto de radicalismo ideológico a imagen y semejanza de la singularidad del materialismo y la revolución en Francia, junto a unilateralismos, absolutizaciones teóricas y desatención a la dialéctica entre lo histórico y lo lógico.

La crítica negativa de la ilustración en la filosofía contemporánea que constatan Nietzsche, Heidegger, ciertas interpretaciones de la Escuela de Frankfurt hasta Webet, el denominado discurso postmoderno, aportan ampliar la comprensión de la fisonomía normativa, totalitaria y elitista del fenómeno, pero sustraída del tratamiento exhaustivo de sus rasgos socioideológicos, advertido en el enfoque de balance crítico propicio a percibir, a la par, su línea de pensamiento crítico-humanista.

Los reduccionismos que ponen ciencia frente a religión, en especial, o privilegian la impronta del materialismo francés, afectarán la interpretación de las manifestaciones de la ilustración, en el caso hispano, de fuerte arraigo católico.

Para una aproximación conceptual-cosmovisiva del iluminismo, deberá considerarse la delimitación de las tendencias ideológico-culturales que determinan el origen del fenómeno, sus expresiones y reconstrucción subsiguientes. En el terreno de la crítica de las ideas, se sitúa cardinalmente el estatus conceptual del fenómeno, en especial, en estudios sociales especializados europeos desde el siglo XIX hasta hoy, mientras en nuestro contexto este tratamiento es deficitario.

Los procesos políticos en Inglaterra, desde 1640 hasta la denominada "revolución gloriosa", en la Norteamérica de 1775 y la Francia de 1789 —junto a las revoluciones científico-industrial inglesa—, introducen modificaciones estructurales de repercusión en las relaciones internacionales y procesos culturales cronológicamente coincidentes como la ilustración. Condiciones que explican su surgimiento y manifestaciones de vanguardia sociofilosófica en Inglaterra, Francia y Alemania y su impacto europeo —y especialmente hispano— que trasciende Hispanoamérica.

Entre los rasgos socioideológicos del fenómeno, destacan la crítica, lugar de la razón y la experiencia, su introducción de mejoras

socioculturales sin cambios estructurales radicales, pero en busca de equilibrio entre intereses sociales e individuales y consenso social, que incluyen una línea de pensamiento ilustrada receptora de la polémica humanista de ascendente renacentista (Rodríguez, 2006, pp. 3, 23).

Sus inéditas concepciones antropocéntrica o de centralidad del hombre en el cosmos, su nueva concepción de la naturaleza, expresión del sentido de la tierra; la legalidad natural y la condición genérica humana, constituyen características socioteóricas principales ilustradas. De la mano de su tendencia a la independencia y elección libre de métodos de conocimiento con premisas en la observación, la experiencia y la experimentación, para la comprensión humana y la búsqueda científica frente al dogma. Además de su novedosa concepción del trabajo como instrumento de integración, utilidad, conocimiento, medio de vida y principio de regeneración ético-espiritual. Destaca, el influjo de cultura y vida urbanas en los objetos de reflexión de la época, propicios a una renovación cultural, su periodicidad en la actualización cultural, la reforma del presente y su vindicación de sentimientos nacionales étnicos-raciales e idiosincráticos atentos a nuevas expectativas culturales.

La actitud genérica y de *ethos* crítico indicados por la interpretación kantiana de la ilustración o la más extendida entre los estudios especializados, atenta a la cronología del fenómeno, revelan acepciones a la conceptualización de la ilustración. Interesa considerar su condición de movimiento ideológico-cultural orientado a un proyecto de reformas sociales de carácter moderado y gradual, liderado por una vanguardia intelectual plural de librepensadores, cuyos orígenes se sitúan en Europa occidental, y se extienden al ámbito continental como a Norteamérica y a los asentamientos coloniales metropolitanos.

Las premisas epistemológicas ilustradas no se reducen a la polémica filosófica empirismo-racionalismo del siglo XVII, exégesis extendida en nuestra academia (Marón, 1985, p. 3; Rensoli, 1987, pp. 2, 187; Buch, 2011, pp. 182, 183), sino que se retrotraen al renacentismo (Cassirer, 1993, pp. 245, 261, 262; Martínez Shaw, 1989, p. 436), italiano (Burckhardt, 1944), como al hispánico y del norte europeo (Mestre, 1980, 1995, 2010; Martínez Shaw, 1989, p. 440; Rodríguez, 2006) y al precedente más inmediato de los *novatores* hispanos (Fernández Sanz,

1993, p. 59; Martínez Shaw, 1989, p. 440), que redundan en una ampliación de sus contenidos ideológicos.

Significativa es la cosmovisión y concepción humanista hispana y del norte europeo de igualdad entre los seres humanos. En esta tradición aparecen católicos a los que se cuestiona su impronta renovadora y humanista, en especial, desde la interpretación protestante de este fenómeno cultural, como en el caso de algunos nombres de la Escuela de Salamanca del siglo XVI[32] y pese al prestigio y apertura de los salmantinos a los avances de las ciencias y las humanidades de su época, representantes de una escolástica renovada, de preocupación por los problemas sociales y de conciliación entre religión y desarrollo de las ciencias de la época.

Las expresiones del humanismo anteceden la puesta en marcha de la contrarreforma, lo que debió ejercer influencias y eclecticismos socioteóricos, la cuales supondrían un proceso de reformas de la Iglesia católica no homogéneo, atravesado por modos plurales de relación con dios: cristocéntricas o papistas e inquisitoriales. De cualquier modo, expuesto a complejidades socioideológicas propias de toda construcción cultural que ameritan profundización. En este caso, podría significar dos reformismos eclesiales, uno jerarquizante y coercitivo asociado a la Inquisición, el *Index* y las guerras religiosas y otro de supervivencia humanista e inclusivo, de impulso a la creación de instituciones de beneficencia para los más necesitados, espiritualización de la fe y tributo de los bienes económicos eclesiales a los fieles. Ambas posturas tienen implicaciones sociales y filosóficas.

Necesidades ideológicas de repercusión social allanarán, por su parte, la construcción de vulgarizaciones teóricas como los calificativos de supuesto radicalismo (Bertomeu y Domenech, 2008, p. 1049) o descristianización, ilustrados, inspirados en una extrapolación de identidad o reduccionismo de los rasgos ideológicos de la ilustración al materialismo francés.

El cúmulo de traducciones teóricas de la ilustración condiciona la pluralidad de direcciones en la elucidación de la inserción hispana a

32 Se cuestiona, por ejemplo, la participación, en el Concilio de Trento, de figuras salmantinas, entre ellos Melchor Cano y Domingo de Soto, cuestión que demanda profundización, por las complejidades socioideológicas propias de todo proceso cultural.

sus contenidos culturales. Entre estas, es invalidada su existencia en las tendencias española del siglo XX representada por Ortega y Gasset, Antonio Domínguez Ortiz, Américo Castro (Bertomeu y Domenech, 2008, p. 1049), de ascendencia alemana, con Henrik Morf, V. Keplerer, F. Überweg, Wantoch (Rodríguez, 2006, pp. 48-49) o reducida a una mera reproducción de la ilustración francesa con la impronta hispana de Gregorio Marañón (1941) y Vicens Vives (1961, p. 232). En paralelo se sitúan sus comienzos en los *novatores* hispanos a fines del siglo XVII (Martínez Ruiz, 1992, pp. 468, 469) como a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, durante el despotismo borbónico (Marañón, 1954, p. 8; Vicens, 1961, pp. 234-235; Vilar, 1990; Sarrailh, 1957, pp. 708-709; Herr, 1964, pp. 31-39), la impronta del calvinismo y la cultura francesa, perspectiva más aceptada en los estudios sociales en Cuba (Vitier, 1948, p. 34; Guadarrama, 1998, p. 108; Leiva, 1999, pp. 17, 23; Roa, 2001; Torres, 2002, pp. 4-29; Monal, 2007, p. 85; Fernández Muñiz, 2008, p. 127, 166; Buch, 2011, pp. 186-191).

Finalmente, los objetivos de este estudio ubican una primera generación de iluministas hispanos con dos líneas de investigación, en torno a Mayans y Feijóo en la primera mitad del siglo XVIII, y una segunda generación, localizada en la segunda mitad del siglo XVIII (Abellán, 1981, pp. 491, 492); (Mestre, 1991, 1997, 2010),[33] plural receptora de la cultura y el reformismo histórico hispano.

Jovellanos en la ilustración española

La España de la segunda mitad del siglo XVIII ante el reformismo continental

La España del siglo XVIII transita en medio de exigencias de reforma y modernización continental, afianzadas por el movimiento de la ilustración, que deberá poner en función de sus urgencias y expectativas culturales.

33 Se incluye además a Vicente Peset Llorca, todos seguidos en Cuba por Vilda Rodríguez Méndez (2006). Al respecto, Mestre Sanchís explica, que junto a Vicente Peset, debe incluir la presencia ilustrada de Mayans, sin apenas antecedentes en este enfoque. Este es percibido, pero escasamente tratado por Menéndez Pelayo. (Mestre, 1997, p. 260).

Esta inserción renovadora hispana aparece cuestionada por ciertos enfoques teóricos parciales y esquemáticos, como

- La reducción espacial de los procesos de reforma y modernidad y la relación de equivalencia reforma y modernidad y contrarreforma y antimodernidad weberiano.
- La relación de correspondencia entre iluminismo y radicalismo religioso, anticlericalismo y volterianismo, en la crítica del conservadurismo neocatólico decimonónico español, representada por Marcelino Menéndez Pelayo.
- La contraposición entre reforma o moderantismo hispano y revolución.
- La limitación de la identidad ilustrada hispana al despotismo borbónico, ajena a las influencias socioideológicas de *novatores* o de austracistas como Mayans, de impronta anterior a la entrada en la arena política de los borbones.

Un antecedente hispano de inserción al ambiente de renovación cultural continental, con un tratamiento deficitario en nuestros estudios sociales, es el Movimiento Novator, de entre fines del siglo XVII e inicios del XVIII, atento a la búsqueda de soluciones nacionales a los problemas sociales. Este movimiento es considerado el antecedente socioteórico hispano de la cultura del iluminismo o preilustración en España (Mestre, 1991, p. 257; Fernández Sanz, 1993, p. 59) con focos más activos en Valencia, Madrid, Sevilla y Barcelona. Introducirán experimentación, ciencias y humanidades modernas e independencia filosófica.[34]

La aparición de una ilustración hispana tendrá referentes en estos precedentes socioideológicos como en el iluminismo en el contexto europeo, así como el amplio despliegue de una red institucional científico-cultural de sello modernizador y focos difusores de las nuevas

34 Se destacan figuras de su primera generación, como Juan Bautista Corachán, Tomás Vicente Tosca, Baltasar Íñigo, Manuel Martí y Zaragoza, deán de Alicante y José Manuel Miñana entre los valencianos. También el madrileño Nicolás Antonio y el sevillano Martín Martínez, amigo de Feijóo. Relevantes son también el padre José Zaragoza y Juan de Cabriada, con su "Carta-filosófico-médico-química", introductor de la filosofía natural, entre otros. En la primera mitad del siglo XVIII se denota una segunda generación *novatora* con Jerónimo de Uztáris Bernardo de Ulloa, Mateo Aymerich, Jorge Juan y Santacilia, Antonio Ulloa y Andrés Piquer.

ideas y praxis en Valencia y Salamanca. Esto, en torno al movimiento jansenista, las concepciones de los jesuitas y las Sociedades Económicas de Amigos del País.

El enfoque más actualizado sitúa una primera generación ilustrada española, con dos líneas de investigación: la primera encabezada por la escuela valenciana y Gregorio de Mayans y Siscar (1699-1781), que anticipan la crítica científica e historiográfica, con relativa independencia intelectual de los círculos oficiales. La segunda en torno a Benito Feijóo (1676-1764), quien relaciona ciencias y ensayística, está vinculado al poderío borbónico, lo que favorecerá su mayor visibilidad historiográfica.

Feijóo pertenece al ámbito cultural de la Asturias natal de Jovellanos y compartirán la función de ideólogos de la oficialidad, cuestión que no debe afectar la distancia ideológica y el progresismo social de Jovellanos respecto del benedictino. De interés es aludir a la recepción jovinista de Mayans y el grupo de los valencianos, en especial, a su intercambio intelectual con Antonio Ponz Piquer, en una línea de pensamiento humanista.

Valencia y los mayansianos anticipan la crítica histórica y el uso de las fuentes documentales, y refuerzan el estudio de lo nacional y sus antecedentes reformistas de renovación cultural, en equilibrio con los aportes foráneos y universales. Salamanca será sobresaliente por su reformismo de los Colegios Mayores —entre 1772 y 1777— del jansenismo su regalismo y orientación jurídica, así como del jesuísmo y su vasta cultura de interinfluencias con la ilustración, pese a sus diferencias ideológicas y políticas. Las Sociedades Económicas serán medulares tanto en su quehacer cultural peninsular como en sus efectos y trascendencia a tierras de América.

En los años 60 del siglo XVIII aparece una segunda generación de ilustrados hispanos representada por Pedro Pablo Abarca de Bolea (Conde de Aranda), Pedro Rodríguez de Campomanes y Pérez, Gaspar Melchor de Jovellanos, Bernardo Ward, Pablo de Olavide y Jáuregui, Francisco Cabarrús, entre otros, que reformulan el proyecto cultural de la sociedad española. Estos son tributarios del centralismo político de los borbones pero sin sustraerse de la impronta de sus predecesores ilustrados, de los *novatores* y del humanismo de los Quinientos, configurantes de su cultura de renovación.

La reforma de la enseñanza y la educación de los jóvenes es preocupación de una época avocada al cambio de mentalidad y la subversión del dogma. Se considera que la aparición de un plan sistemático oficial para reformar los proyectos de estudios se pone en práctica durante el gobierno de Carlos III, pero sobre bases teóricas ya existentes (Morales, 1988, pp. 91, 94). La reforma de las universidades debía responder a directrices gubernamentales, desaparición de textos y de cátedras jesuitas luego de su expulsión y la supeditación al poder central, así como la introducción del derecho natural y de gentes, entre algunos de sus rasgos, desde inicios del siglo XVIII.

Para la segunda mitad del siglo XVIII, un referente elocuente de las ideas de reforma universitaria es Pablo de Olavide, de quien será discípulo Jovellanos, y cuya crítica trasciende el ámbito educacional. Olavide fue crítico de la inamovilidad social, del escolasticismo, del sectarismo y la corrupción del clero regular frente al secular, o de la separación entre trabajo manual e intelectual. Recupera la preocupación por el método de conocer mayansiano, el estudio de las fuentes o la idea de laicización en la enseñanza.

La reforma de la Iglesia es consustancial a una ilustración hispana mayoritariamente católica, enfrascada en el cambio de estructuras y disciplina eclesial y la modernización de sus estudios de filiación episcopalista, regalista y erasmista, una interpretación y práctica de la religión cristocéntrica y de cercanía a los fieles frente a la curia y el papado.

Desde mediados del siglo XVIII hispano, prolifera la aparición de hospicios y casas de misericordia, en respuesta a la inquietud gubernamental ante condiciones de precariedad y descontrol cuestionadores del poder político o como vía de regeneración e integración social, también entre la avanzada intelectual. A principios de la década de los 70 del siglo XVIII, la vindicación y capacitación para el trabajo de herencia humanista y *novatora*, es también puesta en función de una dignificación de oficios y trabajos manuales, si bien en un entorno de crisis agroeconómica e hidalguía arruinada, así como de preocupaciones por la situación económica de una población empobrecida y predominantemente rural.

La entrada de la ilustración hispana al reformismo continental es explícita en su proyección de reformas a la educación y las

universidades, a la beneficencia, la sanidad y urbanización públicas, a la Iglesia y sus estudios y a los usos de las costumbres y divertimentos populares, entre algunos de los escenarios significativos de la época.

El pensamiento sociofilosófico de Jovellanos

La obra de Gaspar Melchor de Jovellanos y Ramírez tipifica creativamente los rasgos de la cultura hispana dieciochesca. Su estudio se enfoca hacia disímiles aristas de su pensamiento, sin desconocer sus vínculos, la perspectiva de integralidad y el enfoque filosófico.

La impronta social del pensamiento de Jovellanos es constatable en su asistencialismo y auxilio a los pobres, asunto reconocido en los estudios especializados (Sagredo, 1997, pp. 100, 108; Santos, 2013, p. 147; Llombart, 2012, p. 21; Sánchez, 2018, p. 108). Sus críticas en materia pedagógica, económica, política, histórica, jurídica, artística, literaria, social o de género —de perspectiva cosmovisiva y reformadora— perfilan su filosofía y el sostén de un método ecléctico crítico o electivo moderno de conocimiento funcional al cambio social y de la vida cotidiana. Esto condiciona la dimensión sociofilosófica de sus concepciones.

La preocupación por un método de conocimiento sustentará su epistemología en observación, experimentación y síntesis racional, divorciada del escolasticismo reinante en las universidades de la época. La cultura científica universitaria es percibida desde el vínculo de las ciencias naturales y humanistas. La filosofía o ideología, término este último que la separa de la lógica escolástica de la filosofía en boga, tiene por auténtico objetivo la develación de la verdad, como en la filosofía racional: ontología o metafísica se estudian los nexos de nuestras ideas, la naturaleza de los entes (Jovellanos, 2011) y la expresión de una causa primera y universal de referente teológico y sustrato ético. La dialéctica explicaría el orden recto y seguro de las ideas. En sus relaciones con la filosofía práctica ligada a la experiencia, tributarían a un *plan filosófico* que se tomaría en cuenta desde las primeras letras.

Desde el enfoque cosmovisivo de este estudio y en correspondencia con el análisis relacional y programático que caracterizan la obra de Jovellanos, la dimensión sociofilosófica de mayor alcance se ubica en los años 90 del siglo XVIII, pero con presencia desde sus escritos

iniciales. Su "Discurso: Acerca de la situación y división interior de los hospicios con respecto a la salubridad" (1778), que antecede su obra de madurez, *Informe en el expediente de la ley agraria* (1795), y sus *Bases para la formación de un plan general de instrucción pública* (1809), evidencian el entrecruzamiento entre temas distintos y básicos: socorro a los pobres, sanidad y urbanización pública, reforma de la beneficencia, reforma de la Iglesia y los estudios eclesiásticos, reforma agroeconómica y reforma educacional, que tuvo gran acogida entre los pensadores hispanoamericanos y cubanos, en especial, de entre fines del siglo XVIII y hasta su segunda ilustración.

La ausencia de una interpretación de conjunto de la obra jovinista favorable a su correcta contextualización y atenta a su carácter cosmovisivo, es advertida entre los especialistas (Fernández Sarasola, 2011, pp. 248-249).

Su pensamiento económico revela una línea de pensamiento interesada en la distribución más equitativa de la tierra, la crítica del latifundio y el escepticismo acerca de la rentabilidad de la esclavitud. Ello tendrá reflejo en su idea y praxis de reforma educacional —de proyección universal— y en su premisa para las reformas sociales: la educación solo puede ser comprendida por su vínculo con la cultura mundial, filosófica e histórica, que indica su orientación a la crítica histórica o historiología y su presencia en la Escuela Histórica Española de su generación (Sánchez, 2013, p. 399). Este último influyó en sus estudios histórico-metodológicos de la lengua, sus relaciones con el cosmos filosófico y la urgencia en la depuración, fluidez y claridad del lenguaje. Su antropología y ontología, medulares en su filosofía y concepción ética, serán referidas como consustanciales a su "cosmovisión trascendente y evangélica" (Sagredo, 2013, p. 304).

La valía de estas concepciones en el concierto socioteórico del siglo XVIII en el occidente de Europa, no impiden la existencia de una polémica sobre la identidad ilustrada jovinista distorsionada por el pensamiento neocatólico hispano del siglo XIX, que representan Marcelino Menéndez Pelayo, Cándido Nocedal, Gumersindo Azcárate y Gumersindo Laverde Ruiz. Esto, en general, politiza y reduce el valor de la ideología jovinista a su idea de la religión mal comprendida; e incluso, es desplazada de esta herencia cultural, a propósito de una imagen de la ilustración identificada al modelo francés o desde la equívoca

idea de que su cercanía a la oficialidad supondría —como en el caso de Feijóo— un alcance ideológicamente apologético y por esto pseudoreformador (Pastor, 1990, pp. 131-144).

Debe comprenderse, a la par, la pluralidad de traducciones del pensamiento de Jovellanos, desde su contexto de referencia y a través del liberalismo de inicios del siglo XIX que lo sucede —junto a la vulgarización neocatólica de igual centuria y la ético-cosmovisiva del siglo XX— hasta los actuales estudios jovellanistas. Cuestión que encontrará ecos en la recepción plural de su obra en Hispanoamérica y Cuba, y en la interpretación de los estudios sociales hasta hoy.

La concepción cosmovisiva de lo real, la atención a los problemas sociales con premisas en el saber, la orientación asistencial inclusiva como actitud de vida y el eclecticismo crítico anticipan un Jovellanos humanista, interesado en la atención a los pobres, a los derechos femeninos y sin distinciones étnico-raciales, de repercusiones en una concepción de la filosofía no limitada a sus funciones cognoscitivas, sino de incidencias sociales y éticas, las cuales convierten su iluminismo en proyecto sociofilosófico de reformas.

Jovellanos en la memoria sociofilosófica del pensamiento cubano

Presencia de Jovellanos en Hispanoamérica

La existencia de un pensamiento iluminista en América responde a su intercambio cultural global y, en especial, con la metrópoli, en el curso de la colonia, también condicionante de la aparición de instituciones científicas y culturales funcionales a expectativas y necesidades autóctonas y a la urgencia de traducción plural de los destinos nacionales. Este concierto cultural favorece cierta voluntad teórica orientada a pensar el proceso de recepción del iluminismo español en Hispanoamérica (Bachiller y Morales, 1859, p. 60; Guerra, 1952, p. 265; Vives, 1961; Ingenieros, 2000; Santos, 2008, p. 21).

Antecedentes relevantes del devenir cultural ilustrado serán el ascendente humanista que llega desde las misiones religiosas coloniales, la extensión de la actividad intelectual y pedagógica jesuita y la labor

social y filosófica de un sacerdocio ilustrado con filiación a esta línea de pensamiento. Hechos paralelos a la impronta de los métodos ecolástico-aristótélicos y su reforma posterior en las universidades españolas, desde la primera mitad del siglo XVIII, también atenta al precedente *novator.*

Jovellanos tipifica una síntesis de la ilustración española, evidencia de una formación vasta, culta e inclusiva, su actualización de la realidad hispanoamericana, entre las condiciones propicias para su circulación y recepción en este ámbito, así como su alcance en el pensamiento sociofilosófico cubano naciente.

La impronta del iluminismo hispano y en especial de Jovellanos, su cabeza programática, explica su pertinencia en el tratamiento de problemas sociofilosóficos donde repercuten la multiplicación de instituciones científicas, el pensamiento libre de sectarismos y de apego a la verdad, junto a las reformas agroeconómicas, eclesiales, asistenciales, educacionales, universitarias, de sus planes de estudio y métodos como los estudios de Filosofía.

La recepción del pensamiento de Jovellanos en la ilustración cubana

La crítica de la sociedad cubana, de fines del siglo XVIII a mediados del XIX, condicionó proximidad y recepción de modos de pensamiento universales, sustentos de un pensamiento sociofilosófico. Cuba cohabita, entonces, bajo los efectos de la ilustración europea y los referentes estructurales y culturales cercanos de la metrópoli hispana y sus manifestaciones socioideológicas del fenómeno.

El influjo del pensamiento español llega tanto con las interinfluencias académico-universitarias, culturales y religiosas —entre peninsulares e insulares—, y las reformas universitarias y eclesiales hispanas, como a través de las cortes metropolitanas, bajo las influencias de los jóvenes liberales desde 1812, entre algunas condiciones de interés consonantes con la ruta de independencia del conocer y del hacer, y funcionales a la nueva mentalidad tendente al desarrollo de una burguesía insular de liderazgo ideológico-cultural.

En los estudios sociales cubanos, la recepción del iluminismo hispano, desde las líneas que abren Mayans y Feijóo, en su primera genera-

ción —con antecedentes en los *novatores* y el humanismo renacentista, en especial hispano— tiene antecedentes (Rodríguez, 2006), hasta su segunda ilustración, en los orígenes de su pensamiento fundacional (Torres, 2002), pero el enfoque cosmovisivo de la obra de Jovellanos se desconoce. Ello afecta la comprensión de su alcance en el pensamiento sociofilosófico cubano de ese período.

En Cuba aparecen ediciones de obras jovinistas desde el siglo XVIII, perteneciente a la Sociedad Económica de Amigos del País, extendidas a lo largo de la centuria decimonónica. De la recepción de Jovellanos en los orígenes del pensamiento cubano, se reevalúa su pertinencia sociofilosófica en la reflexión de los problemas sociales de la Isla, en especial, la proximidad a la primera generación iluminista cubana (1790-1820) (Torres, 2004, pp. 106, 107), pero extensible a su segunda ilustración, a tenor de su versatilidad temática, su método, estilo, proyección futurista y amplitud de miras en el examen social.

El alcance ideológico-cultural de la generación de 1820 reformista cubana involucra sus referentes endógenos. Además, los exógenos, como la entrada del obispo Espada a la Isla, cuando la obra de Jovellanos ya tiene un reconocimiento contextual, que encuentra recepción directa e ideológicamente dispar en su traducción de Agustín Caballero, y que transitará por Francisco de Arango y Parreño, Félix Varela, José Antonio Saco, Domingo Del Monte, José de la Luz y Caballero o Felipe Poey. Medular es la semejanza del obrar de Jovellanos al quehacer cultural de Espada en Cuba, al magisterio de Luz y Caballero y a la síntesis aleccionadora de Varela.

La similitud de estilo, método y temáticas de tratamiento a problemas de la vida socioeconómica, política y cultural entre Jovellanos y la intelectualidad cubana ilustrada se puede establecer claramente, también en los soportes generadores de opinión pública de primera línea de la época como el *Papel Periódico de La Havana* y la *Revista Bimestre Cubana.*

Las reformas educacionales y universitarias, especialmente, el déficit de un sistema de instituciones culturales destinadas a la formación cultural general del país, sin distinción de clases sociales, la preocupación por el método filosófico, la reforma de la Iglesia, la reforma de la beneficencia y sanidad públicas, la economía doméstica y agrario-industrial, la historia crítica y la crítica a la ociosidad, si

bien son ideas con raíces en el iluminismo global (Álvarez y García, 2013, p. 36), son potenciadas por el indiscutible prestigio intelectual de un Jovellanos.

Del refuerzo teórico-filosófico que aporta a la Cuba decimonónica Jovellanos, dan muestra las referencias explícitas a su liderazgo intelectual, la recepción del método ecléctico crítico o electivo moderno y del enfoque cosmovisivo a través de sus textos. Esto explica una recepción ideológica, política y metódica dispar de la iIustración española, no aquilatada en los estudios sociales cubanos.

Jovellanos resulta pertinente al desmontaje ideológico-cultural de la Isla, su concepción cosmovisiva en la interpretación de lo social y la condición del saber, sus funciones y sentido ético como premisas de reformas sociales, su acogida en cuestiones medulares de la vida social y filosófica de Cuba —como el debate sobre la esclavitud en la Isla y la polémica filosófica cubana—, son evidencias. Es importante su validación del electivismo moderno; la regulación formativa y cívica de espacios escolares, religiosos, públicos y de participación popular; la laicización de la enseñanza junto a la enseñanza religiosa; el estudio crítico de la historia civil y cotidiana; y la filiación al humanismo del siglo XVI vindicativo de la igualdad y el amor entre los seres humanos; el antirracismo; el respeto a la libertad como vía de felicidad humana y la paz social.

Conclusiones

El iluminismo de Gaspar Melchor de Jovellanos y Ramírez deviene síntesis del pensamiento sociofilosófico hispano, relevante en el escenario hispanoamericano y, en especial, en Cuba, a tenor del curso coincidente de la gesta de su nacionalidad bajo estructuras metropolitanas. La impronta de sus concepciones sociales, éticas, pedagógicas y filosóficas trasciende a sus contemporáneos.

La comprensión de las complejidades socioideológicas de la ilustración es medular a la inserción de las manifestaciones del fenómeno en España y a la identidad ilustrada de Jovellanos, atenta a su herencia de renovación cultural histórica. En especial, del humanismo renacentista hispano y del norte europeo, así como del *Movimiento No-*

vator, además del referente en la polémica empirismo-racionalismo del siglo XVII, que indica una ampliación de los presupuestos epistemológicos y problémicos de la época. Otros obstáculos teóricos a superar son la imagen de una España antimoderna, la identificación ilustración-materialismo ateísta francés como sostén ideológico de radicalidad en la interpretación del fenómeno, y los obstáculos en la propagación de los textos latinos clásicos del humanismo del siglo XVI, que puedan haber dificultado su mejor recepción.

La dimensión sociofilosófica jovinista se puede constatar en su aprehensión explícita de la cultura y filosofía universal, su exégesis de la pedagogía, la ética, la religión, la economía, la política, las artes, entre otros. Además hay que incluir sus aportes al eclecticismo crítico o electivismo moderno, separado del eclecticismo espiritualista de la escuela francesa del siglo XIX, en historia crítica, confluencia de laicismo y religiosidad; extensión de los beneficios culturales a los grupos sociales pobres y más desprotegidos como actitud de vida; y la exigencia de responsabilidad estatal para su puesta en práctica. Junto al jusnaturalismo —consecución de paz social— y la defensa de las ciencias y humanidades modernas, resultan un conjunto sociofilosófico notable y una actualización de saberes condicionante de reformas sociales y de la vida cotidiana.

La proyección de Jovellanos de una educación con provecho para la vida, adversa al escolasticismo, prevé reformas de los estudios y la enseñanza, así como la multiplicación de los espacios públicos formativos como red de inserción inclusiva en la participación de la vida civil. Las vías educacional y laboral se conciben como puentes de extensión de los beneficios sociales: una educación sin diferencias entre los educandos y en la premisa del interés individual, la calidad y eticidad de los maestros, propicios a una reforma del hombre; así como una salvaguarda del trabajo atenta tanto a la utilidad social como a una inserción y modo de socorrer a los pobres. Una comprensión de lo social alejada del neocatolicismo español decimonónico.

El componente ético de las concepciones sociofilosóficas de Jovellanos, es consustancial a su concepción religiosa del mundo de filiación cristocéntrica, condición de la moralidad y la virtud civil, de la tolerancia y vindicación de la igualdad de los seres humanos. Su

catolicismo no mella su exaltación de las ciencias útiles, ni este énfasis comulga con el cientificismo, sino que nos devuelve al componente humanista de su producción cultural.

En Hispanoamérica la llegada de Jovellanos es parte de la impronta de la ilustración española en las colonias de ultramar metropolitanas. El elogio explícito y amplio a su quehacer intelectual y social, y el hallazgo de sus textos en bibliotecas cubanas, desde fines del siglo XVIII y a lo largo del XIX; su rol potenciador de ideas preexistentes a su acogida, en las líneas humanista e historiográfica; el intercambio intelectual y editorial entre ambos meridianos; la formación ilustrada y jansenista del prelado que llega a Cuba; la entrada en La Habana del obispo Juan José Díaz de Espada; y el influjo de los jóvenes liberales hispanos jovellanistas desde 1812, a través de las cortes metropolitanas, son entorno de recepción ampliamente favorable y heterogénea, así como susceptible de búsquedas futuras.

La recepción de Jovellanos en la ilustración cubana es reconocida en nuestros estudios sociales, pese a que no existe tratamiento cosmovisivo o integral de sus concepciones, enfoque de reconstrucción y actualización teórica anticipado por estudios jovellanistas de la década de los 80 del siglo XX, de utilidad para la comprensión del alcance ideológico, metodológico y político plural de las ideas jovinistas de la Cuba de fines del siglo XVIII y su generación ilustrada de 1820. Esta recepción la evidencian similitudes de ideas, estilo, método y temas, que deben ser calibradas en el contexto de sus repercusiones teóricas. Destacan su examen crítico-cosmovisivo, su electivismo moderno, y su reformismo social sustentados en saber y ética.

Bibliografía

Abbagnano, Nicolás (2004). *Historia de la filosofía* (vol. I). La Habana: Félix Varela.

Abellán, José Luis (1981). *Historia crítica del pensamiento español* (vols. I, II, III). Madrid: Espasa Calpe, S. A.

Álvarez Á. Luis y Olga García Yero (2013). *El pensamiento cultural en el siglo XIX cubano*. La Habana: Ciencias Sociales.

Bachiller y Morales, Antonio (1859). *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública de la isla de Cuba.* La Habana: Imprenta de P. Massana

Bertomeu, María Julia y Antoni Domenech (2008). Filosofía, lengua castellana y modernidades, *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura,* (734), 1047-1055. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas. http//www.arbor.revista.csic.es

Buch Sánchez, Rita (2001). *José Agustín Caballero. Iniciador de la reforma filosófica en Cuba.* La Habana: Félix Varela.

Buch Sánchez, Rita (2011): *Aprehensión de la historia de la filosofía con sentido ético-cultural. Su concresión en el pensamiento cubano electivo.* La Habana: Ciencias Sociales.

Caso González, José (1970). *Gaspar M. de Jovellanos. Obras en Prosa.* Introducción biográfica y crítica de José Caso. Barcelona: Clásicos Castalia.

Caso González, José (2010). *Vida y obra de Jovellanos* (vol. I). Alicante: El Comercio.

Cassirer, Ernst (1993). *Filosofía de la ilustración.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Coronas González, Santos M. (2008). Las censuras indianas de Jovellanos. En Jesús Menéndez Peláez (2007). *Cuadernos de Investigación,* (1), 41-54. Gijón: Fundación Foro Jovellanos.

Coronas González, Santos M. (2013). "Historiografía jurídica jovellanista. *Cuadernos de Investigación,* (415), 127-154. Gijón: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias.

Del Río, Ángel (1935). *Jovellanos. Obras escogidas I* (edición, introducción y notas de Ángel Del Río). Madrid: Espasa Calpe, S. A.

Del Río, Ángel (1955-1956). *Jovellanos. Obras escogidas II* (edición, introducción y notas de Ángel Del Río). Madrid: Espasa Calpe, S. A.

Díaz Solar, Francisco (2004). *Las letras alemanas en el siglo xix cubano.* La Habana: Letras Cubanas.

Dynnik, M. A., M. T. Iouchuv y otros (1960). *Historia de la filosofía. De la antigüedad a comienzos del siglo* XIX. México, D. F.: Grijalbo, S. A.

Engels, Federico (1971). Del socialismo utópico al socialismo científico. En Karl Marx, y Federico Engels. *Obras escogidas* (vol. II). Moscú: Política.

Fernández Muñiz, Aurea, M. (2008). *Breve historia de España.* La Habana: Ciencias Sociales.

Fernández Sanz, Amable (1993). La ilustración española. Entre el reformismo y la utopía. *Anales del Seminario de Historia de la filosofía,* (110), 57-71. Madrid: Complutense.

Fernández Sarasola, Ignacio (2011). El pensamiento político de Jovellanos. Seis estudios. *In Itinere,* Oviedo.

Fernández Vallina, Emiliano (2008). Jovellanos de cara a la lengua y autores latinos, Universidad de Salamanca. En Menéndez Peláez (2008). *Cuadernos de Investigación,* (1), 73-92. Gijón: Fundación Foro Jovellanos.

Foucalt, Michel (2003). *Sobre la ilustración.* Madrid: Tecnos.

Guadarrama, Pablo (1998). Humanismo e ilustración en América Latina. En Colectivo de autores (1998). *Filosofía en América Latina.* La Habana: Félix Varela.

Guerra, Ramiro y otros (1952). *Historia de la nación cubana* (vol. III). La Habana: Historia de nación cubana, S. A.

Herr, Richard (1964). *España y la revolución del siglo xviii.* Madrid: Aguilar S. A.

Ingenieros, José (2000). *Las direcciones filosóficas de la cultura Argentina.* En *elaleph.com* (fotocopia).

Jovellanos y Ramírez, Gaspar Melchor (2011). *Gaspar Melchor de Jovellanos. Obras completas. Escritos pedagógicos* (edición crítica, prólogo, estudio introductorio y notas de Olegario Negrín Fajardo). http://www.jovellanos2011.es/web/biblio/

Leiva Lajara E. (1999). *José Agustín Caballero. Obras* La Habana: Imagen contemporánea.

Llombart, Vicent (2012). Ni teoría sin aplicación, ni aplicación sin teoría. Economía política y realismo en Jovellanos. *Revista Asturiana de Economía* [RAE], (45), 7-31.

Llombart, Vicent y Ocampo, J. (2012). Para leer el Informe de la ley agraria de Jovellanos. *Revista Asturiana de Economía* [RAE], (45), 119-143. http/www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo4010765.pdf.

Marías, Julián (1943) El tema del hombre. *Antologías filosóficas. Revista de Occidente.* Madrid.

Marón, Florinda (1985). *Antología de historia de la filosofía* (vol. I). Primera Parte. La Habana: Universidad de La Habana.

Marañón Posadillo, Gregorio (1941). *Las ideas biológicas del padre Feijóo.* Madrid: Espasa-Calpe, S. A.

Marañón Posadillo, Gregorio (1954). Consideraciones sobre Feijóo. *La Nueva España* http://www.filosofia.org/hem/dep/lne/1954c31.htm

Martínez Ruiz, E. y otros (1992). *La España moderna.* Madrid: Ediciones Istmo.

Martínez Shaw, Carlos (1989). La cultura de la ilustración. *Historia de España.* Barcelona: Planeta.

Menéndez Pelayo Marcelino (1947). *Historia de los heterodoxos españoles.* En *Obras completas de Menéndez Pelayo* (vol. V, Libro VI). Santander: Aldus, S. A.

Mestre Sanchís, Antonio (1975). Un grupo de valencianos en la corte de Carlos III. *Estudis: Revista de Historia Moderna,* (4), 213-230. Valencia.

Mestre Sanchís, Antonio (1980). *Humanismo y crítica histórica en los ilustrados alicantinos.* Alicante: Talleres Tipográficos Sucesor de Such Serra y Cía.

Mestre Sanchís, Antonio (1991). Sociedad y religión en el siglo xviii. *Chronica Nova,* (19): 257-270.

Mestre Sanchís, Antonio (1995). Los novatores como etapa histórica, *Stud. Hist., H.a mod.,* (14), 11-13. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Mestre Sanchís, Antonio (1997). Reflexiones sobre el influjo de Vives en el reformismo del Deán Martí. *Estudis: Revista de Historia Moderna,* (23), 253-268. Valencia.

Mestre Sanchís, Antonio (2000). Monarca, instituciones e individuos en los orígenes de la ilustración. *Cuad, diecioch,* (1), 19-37. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Mestre Sanchís, Antonio (2001). Caracteres específicos de la ilustración española. En Fantappiè Carlos *y otros: Ilustración europea.* Valencia: Sociedad Económica Amigos del País.

Mestre Sanchís, Antonio (2010). *Estudio crítico. Gregorio Mayans y Siscar.* Madrid: Biblioteca Virtual, Fundación Ignacio Larramendi.

Monal, Isabel (2007). *Ensayos americanos.* La Habana: Ciencias Sociales.

Morales, Moya, A. (1988). La ideología de la ilustración española, *Revista de Estudios Políticos,* Nueva Época, (59), 65-105.

Narski, Igor S. (1986). *La filosofía de la Europa occidental en el siglo xviii.* La Habana: Ministerio de Educación Superior, Universidad de La Habana.

Ocampo, Joaquín y otros (2014). Jovellanos. La reconstrucción de un clásico. *Estudios de Economía Aplicada*, 32(1), 83-110.

Pastor Blázquez, María Montserrat (1990). La lucha contra las ideas revolucionarias de 1789. En Diego García, Emilio y otros (1990). *Repercusiones de la Revolución francesa en España.* Madrid: Universidad Complutense.

Rensoli Laliga, Lourdes (1987). *Quimera y realidad de la razón.* El racionalismo del siglo xvii. La Habana: Ciencias Sociales.

Roa, Raúl (2001). *Historia de las doctrinas sociales.* La Habana: La Memoria. Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau.

Rodríguez Méndez, Vilda (2006). El humanismo de Juan Luis Vives. Un enfoque desde la indagación en los orígenes del pensamiento sociofilosófico cubano (Tesis presentada en Opción al grado científico de Doctora en Ciencias Filosóficas). La Habana: Universidad de La Habana.

Sagredo García, Santiago (1997). *Jovellanos y la educación en valores.* (Antecedentes en la reflexión y práctica de un ilustrado). Gijón: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias.

Sánchez Corredera, Silverio (2004). *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica.* Oviedo: Pentalfa.

Sánchez Corredera, Silverio (2008). Etapas en la recepción del pensamiento de Jovellanos. En Menéndez Peláez, Jesús. *Cuadernos de Investigación,* (1), 123-140. Gijón: Fundación Foro Jovellanos.

Sánchez Corredera, Silverio (2013). Los biógrafos de Gaspar Melchor de Jovellanos. Dos siglos de biografías en el centenario de su muerte. *Cuadernos de Investigación,* (4 y 5), 357-422, Gijón: Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias.

Sánchez Corredera, Silverio (2018). Jovellanos y el universalismo. *Revista de Filosofía Eikasia,* (81), 77-134.
Sarrailh, Jean (1957). *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo xviii*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
Somoza de Montsoriú, Julio (1901). *Inventario de un jovellanista*. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra.
Torres Cuevas, Eduardo (2002). *Obispo Espada. Papeles*. La Habana: Imagen Contemporánea.
Torres Cuevas, Eduardo (2004). *Historia del pensamiento cubano* (vol. I). La Habana: Ciencias Sociales.
Torres Cuevas, Eduardo (2006). *Historia del pensamiento cubano* (vol. I). La Habana: Ciencias Sociales.
Torres Cuevas, Eduardo (2015). *Félix Varela. Los orígenes de la ciencia y con-ciencia cubanas.* La Habana: Imagen Contemporánea.
Torres Cuevas, Eduardo y otros (2001). *Varela. Obras* (vol. I). La Habana: Biblioteca de Clásicos Cubanos, Imagen Contemporánea.
Vicens Vives, Jaime (1961). *Historia de España y América* (vols. IV y V). Barcelona: Vicens Vives.
Vilar, Pierre (1990). *Historia de España*. La Habana: Ciencias Sociales.
Vitier, Cintio (2003). Varela y Martí. En *Dos siglos de pensamiento de liberación cubano.* La Habana: Imagen Contemporánea.
Vitier, Medardo (1948). *La filosofía en Cuba*. Buenos Aires, México: Fondo de Cultura Económica.
Vitier, Medardo (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba.* La Habana: Ciencias Sociales.
Weber, Max (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

El tercer descubridor de Cuba: entre antípodas conceptuales sobre las religiones cubanas de origen africano

M. Sc. Marinés Izquierdo Mederos[35]

Introducción

Fernando Ortiz, con su ardua y consagrada labor científica, fue capaz de concientizar al pueblo cubano acerca de la responsabilidad que sobre sus hombros tenía como precursor y heredero de todas las tradiciones religiosas en aras de construir el futuro. Analizar su obra posibilita adentrarnos en toda una investigación sobre nuestros antecedentes culturales y los diversos procesos que de una forma u otra influyeron en la formación de la nación cubana. En aras de esclarecer y llegar a la verdad, supo ir asimilando las tendencias espirituales de su época en pos de la defensa de las tradiciones culturales cubanas.

En el Prólogo al libro de Fernando Ortiz *Santería y la brujería de los blancos* (2000), José A. Matos Arévalos plantea que este libro, además de tener sus antecedentes en la genealogía orticiana, forma parte de un conjunto de obras que se escribieron en el mundo hispanoamericano, la más afín es la del polígrafo español Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (1961).

En este ensayo Caro Baroja parte de los estudios totales, del reconocimiento de las doctrinas de los teólogos y de los fenómenos sociales de esos períodos. Somete a crítica las teorías de la magia y las diferentes tesis sobre el origen de la brujería en la Europa cristiana. Fernando Ortiz, a diferencia de los estudios antropológicos de su época, no se detiene en la crítica de los conceptos modernos de magia, brujería o religión. Su objetivo se centra en dialogar con una época enigmática y desconocida para el lector cubano, remitirnos al tiempo de los energúmenos y clérigos, con el afán de describir esa sociedad

35 Máster en Estudios Sociales y Filosóficos sobre religión del Departamento de Historia en la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología.

relajada moralmente, y mostrar su relación ideológica con la Cuba del siglo XVII.

La interpretación orticiana es muy particular, no es la historia de la Inquisición en España, no es un estudio documental, ni jurídico, ni estructural del Santo Oficio, es la valoración de los preceptos teológicos y la realidad histórica en que se formaron. Su visión difiere de la de un historiador que juzga en todas las culturas y tiempos la permanencia de los mismos valores y sentimientos. Ortiz capta la continuidad de los hechos en el tiempo como procesos de larga duración y, de acuerdo con las circunstancias históricas, estudia los preceptos morales cambiantes que rigen las colectividades humanas.

La vocación de historiador y de intérprete de la cultura lo llevaran a indagar en lo más reservado del pasado, con esa curiosidad que se disfruta cuando se escribe y se descubre el modo de pensar y de actuar de los personajes que alguna vez protagonizaron la historia. La santería y la brujería de los blancos es tal vez el móvil para llamar la atención sobre lo que pasa inadvertido, aquello que se pierde en los grandes relatos, y el escritor recrea cuando lo reconstruye, transmitiendo el mensaje de la diversidad y el dinamismo del comportamiento humano, imposible de atrapar en páginas escritas. Es el esfuerzo de un sabio que quiso legar sus conocimientos y hacernos ver cómo el hombre existe en esa relación histórica que lo hace cada vez más universal.

En *Fernando Ortiz: un pensamiento que se traduce en acción* (2005), Judit Salermo Izquierdo se dio a la tarea de subrayar el aporte que la labor práctica de Fernando Ortiz representó para el desarrollo y maduración de las ciencias sociales en Cuba, la sociología, la etnología y la antropología, entre otras. Esto, no solo desde su papel como fundador y animador de instituciones, sino también como conferencista, editor y director de importantes publicaciones, y, en general, como promotor y gestor de cultura.

Salermo plantea que Fernando Ortiz es uno de los pensadores más importantes del siglo XX cubano; y que ello puede afirmarse sin temor a equivocaciones.

Por ende, no es extraño que muchas de las ciencias sociales de Cuba intenten reclamar para sí el pensamiento de este autor, por lo útil y novedoso de sus hallazgos y por el alcance de sus diversas propuestas.

El aporte de Fernando Ortiz a las ciencias sociales cubanas es capital. Sus propuestas no solo enriquecen nuestra tradición intelectual por la atención a temas inexplorados dentro del contexto del pensamiento social cubano, e incluso, latinoamericano de la época. El aporte no queda únicamente en que la suya viene a ser una obra que sintetiza y divulga una buena parte del saber universal más reconocido hasta la época, sino, sobre todo, porque en su caso podemos encontrar una asunción crítica y enriquecedora de las fuentes, que va dirigida siempre a la búsqueda de todas las herramientas útiles para un más eficiente y certero estudio de la sociedad; y que a ratos deriva en la creación de concepciones nuevas, dentro de las que se destacan sus criterios en torno al proceso de transculturación.

Por otra parte, en *Avatares de la transculturación orticiana* (1995), Jesús Guanche planteó que la obra de Fernando Ortiz (1881-1969) ha servido de significativo precedente para la inmensa mayoría de las investigaciones que han incursionado en el conocimiento de los factores histórico-culturales de la nación cubana actual. El proceso de maduración intelectual, reflejado ampliamente en su obra y acción, lo condujo a estudiar los más diversos aspectos de la vida cubana, tanto en el contexto latinoamericano y caribeño, como en sus vínculos con África, Asia, Europa y Norteamérica; sin perder de vista su objetivo fundamental: desentrañar los factores humanos de la cubanidad y sus variadas características culturales, así como aplicar esos conocimientos a la práctica cotidiana, en tanto promotor de acciones individuales y colectivas capaces de influir favorablemente en el desarrollo de la cultura nacional.

En este trabajo reflexiona sobre el papel desempeñado por la obra del propio Ortiz en la elaboración de una concepción dinámica de los intercambios y transformaciones culturales que en su momento denominó "transculturación", y que ha servido de guía para la orientación teórica de diversas investigaciones sobre la cultura cubana, a la vez que ha influido, directa e indirectamente, en el pensamiento antropológico internacional contemporáneo.

Con *¿Brujería?: Una visión desde el archivo de Fernando Ortiz* (2004), Alina Cuadrado llegó a la conclusión de que la pasión orticiana por los temas sociológicos —y otros en los que incursionó en su provechosa vida— se vislumbra en el vastísimo arsenal de documentos, fuente

importante como material de estudio de variados temas, entre ellos religión, cultura, historia y etnología. Por otra parte, Ortiz tiene la preocupación de que este proceso de integración debía ser recogido en archivos, libros y discotecas, para que no se pierdan esos valores de la historia artística del pueblo cubano. La exploración profunda en el mundo religioso originarios de las distintas culturas africanas que fueron traídas a Cuba conllevó a un proceso de entendimiento y comprensión de estas manifestaciones religiosas, liderado por Don Fernando quien llegó a ser reconocido y elogiado públicamente por sociedades de negros y mulatos. En otro orden, merece el honor de demostrar en otras capas de la sociedad cubana de la República el natural proceso de integración del negro en tierra cubana.

El doctor Jorge Ramírez Calzadilla, en su artículo *La religión en la obra de Fernando Ortiz* (2003), plantea que uno de los aportes más significativos de la prolífera obra de Fernando Ortiz es, sin dudas, la constatación de la presencia africana en la cultura cubana y, en específico, en el campo religioso, aspectos hasta entonces subestimados y observados con marcado prejuicio por la sociedad de la época. Sobre la base de una formación con influencias racionalistas y positivistas, Ortiz inició sus estudios sobre la sociedad cubana y, según reconocería en sus obras pertenecientes a su etapa madura, encontró en la religión un campo de particular interés.

Por su parte, el doctor Guanche, en su artículo *Identificación de los componentes étnicos africanos en Cuba* (2005), hace una acertada referencia a la obra de Ortiz, al plantear que esta ha sido indiscutiblemente marcada por un gran compromiso y dedicación al estudio de las tradiciones culturales africanas, como parte substancial de la formación histórica de la cultura cubana.

Por otro lado, Jorge Ibarra, en *La herencia científica de Fernando Ortiz* (1990), explica que el primer acercamiento etnológico de Fernando Ortiz al proceso de formación nacional cubano lo constituyó su estudio *Los Negros Brujos*. Por esos años, el horizonte de las ciencias sociales y de la criminología en Cuba estaba dominado por los nombres de Augusto Comte y Cesare Lombroso. De ahí que, en su investigación de etnología criminal sobre los negros brujos, las definiciones claves de la escuela positivista orientasen sus primeras búsquedas.

También Julio Le Riveren, en su artículo *Notas sobre la obra de Fernando Ortiz* (1966), plantea que el primer impulso de Ortiz fue el estudio del derecho penal y, por consiguiente, el de la mala vida, zona marginal del comportamiento colectivo del cubano. Ortiz analiza los aspectos raciales de la vida cubana, dándole un tratamiento científico. El negro y su vida cubana podían y debían ser estudiados para explicarlos frente a los impulsos provenientes del exterior —y con largo eco en las fuerzas conservadoras cubanas— que pretendían sustituir el esclavismo por el prejuicio y la discriminación.

No todas las clases sociales, en el desarrollo de nuestra historia, se han enfrentado a las mismas oportunidades y condiciones a la hora de aportar a la formación de la nación cubana. Cada una lo ha hecho de forma diferente, unos desde la hegemonía, otros como dependientes, relacionados, sobre todo con la modernidad de la burguesía y los cambios que esta trajo consigo en los finales del siglo XVIII, donde las relaciones de producción evolucionaron a un modelo de plantaciones, el cual tenía su base en la explotación de los negros provenientes de África para alcanzar las riquezas deseadas.

Evidentemente, esto trajo como resultado, que casi desde el momento mismo en que la plantación se convirtió en núcleo de las relaciones de producción, la trata y el negro se convirtieran en las dos más importantes preocupaciones ideológicas de la sacarocracia cubana. Los efectos de este fenómeno se convirtieron en preocupación para la ciencia desde el nacimiento mismo de la llamada filosofía cubana.

La religión siempre ha sido uno de los misterios más discutidos de la historia de los seres humanos; pues, frente a los prejuicios y concepciones racionalistas predominantes de la modernidad, estuvo presente desde los inicios del hombre en el necesario proceso de producción espiritual. Tanto la intelectualidad como la tradición secular de la época del coloniaje, estuvieron colmadas en su mayoría de prejuicios y concepciones erróneas en relación con las denominadas religiones de origen africano.

Para lograr mantener sus tradiciones ancestrales, y protegerlas del proceso de colonización cultural al que serían sometidas en este nuevo mundo, los practicantes de estos sistemas simbólicos-religiosos, durante mucho tiempo, se erigieron en valladar de las amplias masas, primero de esclavos y luego de hombres excluidos. Esto, para

preservar sus tradiciones ancestrales de los mecanismos de aculturación a que eran sometidos por parte de los dominadores, dueños de su fuerza de trabajo durante el período colonial, y luego como expresión de una identidad ya constituida, y que a pesar de los prejuicios de ciertos sectores blancos de la sociedad, es parte inalienable del "ser cubano".

Quizás porque la religión fue primero, respuesta animosa del hombre primitivo frente a las preguntas que se hacía en relación con un mundo que le era ininteligible y muchas veces inaccesible —y por ser después, al decir de Marx (Marx, 1968, p. 2), el suspiro de la criatura oprimida frente a un mundo carente de corazón—, es por lo que persiste no solo como construcción de su presunto ámbito trascendente, sino además como elemento constitutivo medular de las normas, actitudes y aprehensiones con que ha construido su complejo sistema de relaciones sociales. Esto explica el vívido interés que ha despertado y sigue despertando su estudio —o hasta su crítica—, en los más diversos aspectos de la producción académica a nivel internacional.

El beneficio que puede reportar el conocimiento de este escenario social, en función de una convivencia constructiva e inclusiva, no deja margen a dudas acerca de la importancia de esta indagación. Debe destacarse su interés por penetrar al interior de las convicciones y sentimientos religiosos de los cubanos de origen africano, visto —desde la perspectiva de Fernando Ortiz— como hecho intelectual en evolución. Ello reafirma la necesidad de renovar paradigmas, los cuales permiten descifrar los códigos que pueden estar confiriendo determinadas significaciones a concretas expresiones del comportamiento social de nuestra diversa identidad cultural.

Se impone entonces la necesidad de un arduo trabajo en pos de una redefinición valorativa de las religiones cubanas de origen africano, como urgente reclamo de un país que, para crecer y desarrollarse, precisa del concurso de todos los sujetos sociales comprometidos con la dignidad humana, pero no solo de aquella que se entiende desde la interpretación de las normas verticalizadas impuestas por la racionalidad clásica, sino de esa otra dignidad que implica la aceptación de modos diferentes de pensar, interpretar y construir la realidad con el objetivo común de proyectar y edificar un mundo mejor y posible.

Nos encontramos frente una investigación que, aunque aborda un tema tratado en disímiles ocasiones, es novedoso, justamente, por ser

un estudio sistematizado de carácter ascendente sobre la evolución del pensamiento etnológico y antropológico de Fernando Ortiz en torno a las religiones cubanas de origen africano, los prejuicios y decodificaciones fundacionales, así como las progresiones de este "descubridor" de Cuba. Se insiste, además, en los aportes de estas manifestaciones espirituales en la constitución de lo cubano.

Fernando Ortiz ante el problema del negro y de las religiones cubanas de origen africano entre 1906 a 1920

Contexto cubano entre 1902 y 1920

Desde los primeros años pudo apreciarse la desigualdad que caracterizaría a la República. Los problemas sociales de clase, raza, género y hasta nacionalidad se mantenían, mientras los gobernantes se enriquecían a costa del tesoro público. Dentro de la sociedad cubana, tanto los negros, los mulatos como las mujeres eran víctimas constantes de la discriminación. Estos tenían menores oportunidades de acceso a los mejores puestos laborales y a la instrucción.

Principales influencias epistemológicas en el pensamiento de Fernando Ortiz entre 1906 y 1920

Lugar del positivismo en el pensamiento filosófico de la modernidad

El positivismo es una corriente o escuela filosófica que afirma que el único conocimiento auténtico es el conocimiento científico, y que tal conocimiento solamente puede surgir de la afirmación positiva de las teorías a través del método científico.

Una de las propuestas más destacadas de Auguste Comte es la de la investigación empírica para la comprensión de los fenómenos sociales, de la estructura y el cambio social (razón por la que se le considera padre de la sociología como disciplina científica). Spencer pensaba

que, en efecto, hay hombres inferiores y superiores, sin embargo, le otorgaba una extraordinaria importancia a la escuela y otras instituciones educativas.

El positivismo en América Latina y Cuba. Rasgos generales

El positivismo fue la filosofía que mayor significación tuvo en la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano. No fue una simple filosofía adaptada o adoptada, sino fue una filosofía que sufrió significativas transformaciones. En la medida en que se fue arraigando ese pensamiento en América Latina, desempeño una función social muy activa.

El positivismo intentó ser en América Latina el fundamento filosófico necesario para el completamiento de la modernidad en esta región.

Positivismo en Cuba

Cuatro décadas después de su aparición en Europa, el positivismo era prácticamente desconocido en Cuba y una de las razones fundamentales de ese retraso fue de carácter ideológico. Para el despótico poder colonial español el positivismo se presentaba como una filosofía revolucionaria. Sus ideas sobre el progreso, la evolución de la humanidad, el poder de la ciencia, sus ataques al cristianismo resultaron demasiado audaces.

Los positivistas cubanos aspiraban a implantar en la Isla una sociedad capitalista independiente y desarrollada. Un rasgo peculiar de los positivistas cubanos consistió en que no fueron, excepto Varona, filósofos en el pleno sentido de la palabra. Sus ideas positivistas se manifestaron de igual modo, a través de artículos periodísticos, discursos, conferencias científicas, cartas, ensayos literarios e históricos. Resulta un hecho evidente que, en Cuba, al igual que en la mayor parte de los países latinoamericanos, tuvieron mayor acogida las ideas de Spencer que las de Comte.

Influencia positivista en la obra de Fernando Ortiz

Entre las directrices positivistas una de las que mayor influencia ejerce en el primer Fernando Ortiz fue la criminológica, la que se percibe, sobre todo, en la vertiente del enfoque antropológico, cuyo precursor

fue César Lombroso. Este desplegó su obra a partir de la categorización de los delincuentes sobre la base de rasgos biológicos, estudios con los cuales sustentó su teoría del criminal nato (tendencia al crimen determinada biológicamente).

Definiciones conceptuales y juicios de valor de Fernando Ortiz sobre los negros y las religiones cubanas de origen africano entre 1906 y 1920

Las religiones cubanas de origen africano, esencia y perspectivas socioculturales y cosmovisivas desde los conceptos orticianos

Al pensar en la controvertida definición de religión, asunto que aúna o divide a disímiles investigadores en torno a la existencia o no de tal concepto, prefiero adscribirme a la tesis de su pertinencia y lo hago desde la conceptualización que le propuso a la academia cubana el doctor Jorge Ramírez Calzadilla, quien por religión entendía lo siguiente:

> Concepto general con el que se designa un fenómeno social complejo por la amplitud de su incidencia en la vida social, condicionado por un conjunto externo de factores sociales, cognitivos, psicológicos e históricos, aunque conserva una relativa autonomía y capacidad de modificar sus propias condiciones y que se manifiestan en una diversidad de forma concreta que tiene como rasgo esencial principal, la creencia en lo sobrenatural bajo múltiples formas en ideas y sentimientos, los cuales se exteriorizan en actividades y elementos organizativos que pueden llevar a constituir agrupaciones y cumplir distintas funciones en dependencia de necesidades variables en los individuos, grupos y en la sociedad, por las que alcanza diferentes niveles de repercusión en los sujetos y de su significación social.

En los inicios de sus investigaciones, Ortiz no comprendía la religión profesada por los negros, por ende, planteó: "la religión africana es una complejísima maraña de supervivencias religiosas procedentes

de diferentes cultos y con ellos variaciones de linaje, lengua, música, instrumentos, bailes, cantos, tradiciones, leyendas, filosofía folclórica, es decir, toda una inmensidad de las distintas cultural que fueron traídas a Cuba".

El polígrafo resalta a la brujería como una de los elementos fundamentales que caracterizaban el hampa cubana. En este momento Ortiz no tuvo la capacidad de entender que todas las religiones de origen africano, a la vez que tienen características que las unen, tienen también elementos específicos, los cuales las diferencian con claridad unas de otras.

Paulatinamente, a través de las investigaciones dedicadas a analizar con seriedad lo relacionado con la cultura africana, se logró comprender que estas religiones eran propias de los esclavos traídos de África y que no se podían definir como brujería a la usanza católica.

Consideraciones y prejuicios del pensamiento de Fernando Ortiz en relación con el tema afrocubano en tres de sus obras: *Los negros brujos, Los negros esclavos* y *Los negros curros*

En *Los negros brujos* (1995) Ortiz estudia con gran interés los elementos diversos que conformaban los grupos marginales habaneros, sus diferentes orígenes culturales, las características de "la brujería negra", las costumbres y su modo de vida en general. El autor intenta en esta obra definir profundamente al negro delincuente afrocubano. Basándose en su concepción positivista, define la magia y la brujería como fenómenos antisociales. A través de este texto, intenta demostrar que las prácticas religiosas de origen africano estaban directamente relacionadas con el hampa cubana.

Los negros esclavos (1985) constituye un estudio sociológico y de derecho público que representa un esfuerzo de interpretación sobre la condición de vida del negro esclavizado, sobre todo del esclavo rural. Abordará el desarrollo histórico de la esclavitud y la trata, el trabajo y el régimen de vida, las enfermedades y la muerte del esclavo rural, la condición jurídica del esclavo y el emancipado, así como las insurrecciones negras en Cuba.

Ortiz asevera que los negros, con sus diversas características, poco a poco fueron construyendo variados hampones, los cuales fueron aportando todos sus rasgos esenciales. Equívocamente plantea que los negros, con sus religiones típicas, sus vicios, y sus maneras de vivir y convivir, fueron creando ese estrato que unía a todas las razas negras y que constituía el núcleo, la esencia de dicha mala vida.

En *Los negros curros* (1986), se nos devela nuevamente, como en todas las primeras obras de Ortiz, un juicio reduccionista en la cosmovisión del autor sobre la religión de origen africano, en tanto limita su ámbito social de existencia a su condición de cofrade religioso, dando la impresión de que carecen de vida, de vínculos, de sistemas de relaciones interpersonales y sociales, más allá de su mundo organizacional, prejuicio aun arrastrado por la percepción social, en determinados sectores de la sociedad cubana contemporánea. Además, describe a los curros de forma negativa en todo el decursar de su obra.

La evolución del pensamiento de Fernando Ortiz sobre la problemática del negro en Cuba y sus sistemas simbólicos y religiosos, entre la década de los 20 y los 50 del siglo XX

Contexto cubano entre 1925 y 1950

Una evolución en el pensamiento se hace más evidente después de la década de los 20, evidenciando el apoyo hacia los ideales cubanos que mostraban y demostraban nuestro sentido de pertenencia, toma auge el movimiento estudiantil en Cuba. En esta época ya no se habla de República o Estado, pues un nuevo término llegó para ocupar el lugar de estos: "nación", apoyando la legitimación del Estado cubano, y dando muestra del avance que ha sufrido la conciencia nacional. La Revolución del 30 provocó disímiles cambios significativos en torno a lo nacional en el país, enfatizando fundamentalmente el poder alcanzado en relación a la autoidentidad y al reconocimiento de la gesta nacional.

Los escritos de transición de Fernando Ortiz en torno a la comprensión científica del universo de la negritud en Cuba

Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1963) constituye una síntesis del pensamiento precursor y la raíz del que le sucederá, aplicado a la problemática económica, política y social concreta de Cuba. Esto, a través del paralelismo azúcar-tabaco, que marca el destino del país, así como su dependencia extranjera. Esta dualidad dinámica y contradictoria perfilará los rasgos distintivos de la cubanidad. La transculturación, término acuñado por Ortiz en esta obra, describe la sedimentación de diversas culturas, que en el transcurso de su asimilación, negación o modificación prefiguran un nuevo producto que dio lugar a características propias. Este término no solo ofrece la clave para la comprensión cabal y efectiva de la identidad cultural cubana, resultado de dicho proceso, sino que ofrece una herramienta teórica al desarrollo ulterior de la ciencia antropológica.

La transculturación no solo se limita a la afirmación de una realidad sui géneris económica y sociocultural, sino que refleja los momentos transitivos de una cultura a otra. Es un proceso donde no se simplifica la cultura dominante de los conquistadores, ni la cultura de los sometidos: aborígenes, negros, chinos y otros. De este proceso se deriva una cultura cualitativamente nueva, con aportaciones de las diferentes civilizaciones.

En su libro *El engaño de las razas* (1975), nos encontramos con un Ortiz diferente, ahora imbuido por la necesidad de probar que todos los hombres somos iguales, que no se puede demostrar científicamente que existen razas superiores ni inferiores. Intentar definir una raza, es decir, exponer las características específicas que la definirían resultaría un esfuerzo vano, no es posible dar tal definición puesto que todos los seres humanos somos diferentes unos de otros, es imposible crear un grupo donde todas las personas que lo constituyen sean iguales en todos los sentidos. Podemos hablar de especie humana, pero no de razas.

En *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (1981), afirma que el folklore ya no es arte precisamente primitivo, pues el *folk* pertenece a una condición de base y, supuestamente, cada uno de nosotros —de una forma u otra— pertenecemos al estrato social básico.

Ahora considera que lo que tienen los negros si es música, poesía totalmente diferente de la de los blancos en cuanto a la forma de escribir sus versos, pero en ambos coinciden los mismos sentimientos, las mismas pasiones humanas, los mismos anhelos y deseos.

La tragedia de los ñáñigos (1993) constituye una obra más de las tantas escritas por el polígrafo Fernando Ortiz. Realiza un estudio acerca del ñañiguismo, no para descubrir y revelar todos sus ritos y secretos sagrados, sino para comprender mejor y tratar de lograr dar una explicación a lo relacionado con dicha religión. Esta obra nos adentra en el mundo misterioso en el cual se desarrolla casi siempre la religión de origen africano, con el objetivo de desenmascarar todos los falsos argumentos que sobre ella existen.

En *Historia de una pelea cubana contra los demonios* (1959), Ortiz decide mezclar todo su conocimiento sobre la religión de origen africano y su imaginación, dando vida así a un escrito extraordinario a través del cual se disfruta a la vez que se aprende sobre un tema tan peculiar.

Fernando Ortiz como el "tercer descubridor de Cuba": negritud y su ámbito simbólico-religioso

Con su obra, Fernando Ortiz fue capaz de comprender que la nacionalidad cubana debía entenderse como un proceso integrador. El jurista fue definido como el más significativo etnólogo y antropólogo de Cuba. Se le considera pionero en lo concernientes a los estudios relacionados con el choque entre diversos pueblos, sus culturas y otros fenómenos ocultos hasta entonces. Ortiz los analizó en su totalidad, logrando romper en su madurez con los prejuicios que habían caracterizados a la sociedad en relación con la religión de origen africano y todo lo que esta trae consigo. Con su quehacer acabó con las prohibiciones, dándole el valor que merecían las culturas africanas, incitando la necesidad del conocimiento cultural y contribuyendo a comprender nuestra idiosincrasia. Logró evolucionar, desde un enfoque positivista y parcial, hacia una comprensión desprejuiciada e inclusiva de los elementos de la identidad cubana, creando el concepto esencial de "transculturación" para explicar el fenómeno que ocurre cuando un grupo social recibe y adopta las formas culturales prevenientes de otros.

Conclusiones

- Para América Latina y Cuba el positivismo fue la filosofía de mayor influencia en el siglo XIX, en especial las ideas desarrolladas por Spencer, las cuales tuvieron gran acogida por parte de los positivistas latinoamericanos, a diferencia de las teorías desplegadas por Comte. El positivismo fue la perspectiva que influyó a Fernando Ortiz.
- La religión africana es un conjunto complejo de diferentes religiones provenientes de los más distintos cultos y con características diversas.
- En la primera parte de la obra de Fernando Ortiz, ejerce una inmensa influencia el positivismo criminológico, siendo atraído por las ideas desplegadas en la teoría de Cesare Lombroso. En esta etapa se constata un profundo desprecio, no solo hacia lo negro, sino hacia todo aquello que de una forma u otra estuviera vinculado a estos. No creía que de los negros pudiera surgir algo bueno, humano o compasivo, sino todo lo opuesto, pues estos eran primitivos y salvajes en todas las esferas de su vida.
- En la medida en que Fernando Ortiz se va introduciendo dentro del mundo místico de la religión de origen africano, poco a poco va encontrando en esta aspectos positivos, que lo van a llevar a contradecir lo que en obras anteriores había aseverado como valedero.
- Aunque se evidencia avances en el pensamiento de Fernando Ortiz en relación al tema de lo afrocubano, sus creencias y costumbres, continúa dando muestras de la existencia de prejuicios hacia los negros, les sigue endilgando en sus obras intermedias, incapacidad de ser semejantes a los blancos.
- Fernando Ortiz, en las obras pertenecientes a una etapa madura de su pensamiento, da muestras de la ruptura con la influencia que sobre él y su intelecto había ejercido hasta el momento el positivismo instrumental. Surge un Ortiz diferente, ahora imbuido por la necesidad de probar que todos los hombres son iguales, que no se puede demostrar científicamente que existan razas superiores ni inferiores. Se puede hablar de especie humana, pero no de razas.
- Fernando Ortiz es considerado el "tercer descubridor de Cuba", por sus valiosos aportes a la identidad y la cultura nacionales.

- Toman relevancia las investigaciones de Ortiz acerca de la presencia africana en la cultura cubana y su concepto de transculturación, reafirmando el importante aporte antropológico cultural en cuanto a la formación histórica de la nacionalidad cubana y en el descubrimiento de lo cubano.
- El mérito indiscutible de Fernando Ortiz en su capacidad evolutivo-conceptual, radica en adentrarse en un tema que, en esa época, se mantenía oculto, no solo en el sistema de relaciones sociales imperante en Cuba, sino además, para el mundo de las ciencias. Comprendió él, como nadie, que éramos un pueblo conformado no solo por la cultura española y otras influencias europoides o asiáticas, sino también por la africana.

Bibliografía

Caro Baroja, Julio (1961). Las brujas y su mundo. *Revista de Occidente*. Madrid.

Comte, Auguste (1984. *Curso de filosofía positiva.* Barcelona: Orbis.

Cuadrado Castellón, Alina (2004). ¿Brujería?: Una visión desde el archivo de Fernando Ortiz. En *VII Conferencia Internacional Antropología*. La Habana (versión digital).

Feraudy, Heriberto (2017). *Entrevista realizada a Fernando Martínez Heredia.* http://www.lajiribilla.cult.cu

González López, Eduardo (2006). Estereotipos en la percepción de las prácticas religiosas de origen africano. *Temas,* (45). La Habana.

Guadarrama, Pablo (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina.* La Habana: Ciencias Sociales.

Guanche, Jesús (1995). *Avatares de la transculturación orticiana.* La Habana (versión digital).

Guanche, Jesús (2005). Identificación de los componentes étnicos africanos en Cuba. *Revista del CESLA,* (7).

Guanche, Jesús (2016): *Iconografía de africanos y descendientes en Cuba.* La Habana: Ciencias Sociales.

Ibarra, Jorge (1990). La herencia científica de Fernando Ortiz. *Revista Iberoamericana.*

Lachatañere, Rómulo (1961). Tipos étnicos africanos que concurrieron en la amalgama cubana. *Actas del Folklore*, 1(3). La Habana.

Le Riverend, Julio (1978). *Historia económica de Cuba.* La Habana: Ciencias Sociales.

Le Riverend, Julio (1966). *Historia de Cuba.* La Habana: Pueblo y Educación.

Matos Arévalos, José A. (1999). *La historia en Fernando Ortiz.* La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Matos Arévalos, José A. (2000). Prólogo. En *Fernando Ortiz. La santería y la brujería de los blancos.* La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Matos Arévalos, José A. (2003). Compilación y prólogo. En *Fernando Ortiz: Brujas e inquisidores.* La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Matos Arévalos, José A. (2008). Compilación, prólogo y notas. En *Fernando Ortiz. La Virgen de la Caridad del Cobre: Historia y etnografía.* La Habana.

Matos Arévalos, José A. (2016). Compilación y prólogo En *Fernando Ortiz: Epifanía de la mulatez: historia y poesía.* La Habana.

Ortiz, Fernando (1919). *Las fases de evolución religiosa.* La Habana: Tipografía Moderna.

Ortiz, Fernando (1936). ¿Cómo pensaba yo hace 30 años?. En *Revista Ultra,* 1 (1). Órgano de la Institución Hispanocubana de la Cultura.

Ortiz, Fernando (1950). *La santería y la brujería de los blancos.* La Habana: Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (1959). *Historia de una pelea cubana contra los demonios.* Villa Clara: Universidad Central de las Villas.

Ortiz, Fernando (1961). Nota sobre la formación de la población afrocubana. *Actas del Folklore*, 1(4). La Habana.

Ortiz, Fernando (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* La Habana: Consejo Nacional de Cultura.

Ortiz, Fernando (1971). *El negro en la economía habanera del siglo xix.* La Habana: Unión.

Ortiz, Fernando (1975). *El engaño de las razas.* La Habana: Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (1981). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.

Ortiz, Fernando (1983). *Procesos etnoculturales de Cuba.* La Habana: Letras Cubanas.

Ortiz, Fernando (1985): *Los negros esclavos*. La Habana: Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (1986): *Los negros curros*. La Habana: Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (1989). La religión en Cuba. Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Departamento de Estudios Sociorreligiosos, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) (texto mecanografiado).

Ortiz, Fernando (1989). Valoraciones acerca de la influencia religiosa africen Cuba. Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS (texto mecanografiado).

Ortiz, Fernando (1993). *La "tragedia" de los ñáñigos.* La Habana: Publicigraf.

Ortiz, Fernando (1995). *Los negros brujos*. La Habana: Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (2000): *Religión y relaciones sociales*. La Habana: Academia.

Ortiz, Fernando (2001). Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas. En *Catauro*, 2(3). La Habana.

Ortiz, Fernando (2001). Sin el negro Cuba no sería Cuba. *Catauro*, 2(3). La Habana.

Ramírez Calzadilla, Jorge (2003). *La religión en la obra de Fernando Ortiz*. 8.º Congreso Yoruba Mundial. La Habana (versión digital).

Ramírez Calzadilla, Jorge y Ofelia Pérez Cruz (2000). *La religión en los jóvenes cubano.* La Habana: Academia.

Salermo Izquierdo, Judith (2005). Fernando Ortiz: un pensamiento que se traduce en acción. En *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí,* (3-4). La Habana.

Spencer, Herbert (2009). *Los primeros principios.* Comares.

Pensamiento crítico y las ciencias sociales: una mirada desde la arqueología foucaultiana

M. Sc. Roberto Díaz Perojo[36]

Introducción

Al abordar un acontecimiento, la historia tradicional ha explicado los hechos a partir del uso de la sucesión y la linealidad. Esta cuestión trae consigo un problema, puesto que borra cualquier posibilidad de ver el hecho histórico desde la disparidad, o sea, evade la multiplicidad de criterios y perspectivas que viene asociados a este último.

Afrontar esta dificultad hace latente la necesidad de una reforma en la investigación histórica. De esta manera, se abre un espacio para nuevas categorías y métodos que fundamentarían la inversión de sentido respecto a la misión de la historia como disciplina. Esto es, configurar un sistema de relaciones que redefina el ámbito en que aparece y se manifiesta el discurso histórico. Con este propósito, el filósofo francés Michel Foucault presenta la arqueología[37] como una disciplina que describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo, o sea, se trata de "definir el nivel particular en que debe situarse el analista para poner de relieve la existencia del discurso científico y su funcionamiento en la sociedad" (Foucault, 2013).

Para Foucault, la arqueología describe un plano enunciativo acerca de las formas de identidad y de diferencias que se pueden señalar en el lenguaje y fuera de él. El análisis arqueológico explica cómo es posible la emergencia de una ciencia, tomando en cuenta los elementos que forman su discurso. De esta manera, la investigación histórica se lle-

36 Profesor asistente del Departamento de Filosofía para las Ciencias Naturales y Matemáticas de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana.

37 Michel Foucault explica que la arqueología como método de análisis historiográfico, será utilizada en los casos específicos de la historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento e incluso de la literatura.

va a cabo desde el vínculo existente entre lo que Foucault denomina formaciones no discursivas y el contenido de las formaciones discursivas, situadas, estas dos, en el nivel en que se constituyen sus objetos posibles.

Ante este método de análisis histórico, se encuentra la figura de la revista *Pensamiento Crítico*,[38] canonizada por un sector en la historia de las ciencias sociales en Cuba, asumida siempre como parte de una generación, pero, en menor medida, como parte de un proceso de construcción del pensamiento social. Esta historia del saber social cubano ha sido la encargada de divulgar los aportes de la revista, pero ha carecido de estudios que aborden cómo las propias circunstancias de la década de los 60 del siglo pasado posibilitaron —desde diferentes instancias y sin aparente vínculo— un discurso otro como el de *PC*; y aún más insondable, cuáles son los aportes de estos elementos dispares a las ciencias sociales.

Puesto que en cada período se trata de borrar, o se minimiza de la memoria colectiva cultural, todo lo relativo a la actividad crítica del intelectual en el período anterior, la razón de ser de la investigación radica en la defensa y la posesión del legado cultural de la revista *Pensamiento Crítico* como base para analizar la situación de las ciencias sociales en la actualidad; y emprender un camino alternativo desde la inversión de su estudio tradicional:

> una verdadera reconstrucción de nuestros estudios sociales (…) pasaría obviamente por el rescate (nunca acrítico) y la síntesis, de los valores y aportes de los estudios sociales cubanos más avanzados antes y después de la Revolución, en primer lugar, del pensamiento marxista nacional desarrollado a lo largo del siglo XX, sin excluir, por supuesto, las búsquedas renovadoras de la década de los 60 (Quintero, 1995).

La revista *PC* aparece determinada histórico-temporalmente por un conjunto de condiciones exteriores al lenguaje que permean una parte importante de su discurso científico-social: (el entorno político en que aparece la revista, la situación de la filosofía en Cuba, el contexto histórico latinoamericano, la producción cultural de la época y el escenario intelectual); mas estas condicionantes no despliegan en toda

38 Desde este punto, se empleará según sus siglas PC.

su magnitud lo esencial de su discurso. Por tanto, la producción social de la revista *PC* se define como un proceso de construcción de saber, teniendo en cuenta que, desde un enfoque radical, se gesta una teoría que logra pensar la actualidad y los destinos de la nación.

Paralelamente, se abre un espacio para conducir la investigación social desde la relación y estructura de los fenómenos principales que se fraguaban dentro y fuera de la experiencia revolucionaria, en la cual se manifiestan filiaciones, discrepancias, sospechas y desprecios que iban permeando las actitudes, la producción intelectual, las políticas públicas estatales, gubernamentales y científicas. El marxismo que funcionaba como impronta de la revista advierte sobre un panorama de difícil acceso histórico, dado que la situación coyuntural hacía eco del anticomunismo y de las tensiones con los Estados Unidos.

La producción científico-social de la revista *PC* se puede analizar a profundidad también, gracias a un sistema de conceptos y categorías fundamentales que forman parte del aparato teórico de Foucault. Estos elementos describen los niveles por los que transita el estudio historiográfico y los tipos de imbricación, así como las definiciones de *ciencia, episteme, saber y práctica discursiva.* En síntesis, se trata de que dichos conceptos sirvan, en calidad de herramientas, para perfilar la producción científico-social de *PC* dentro de la historia de las ciencias sociales. Esto, a partir de una descripción de sus prácticas discursivas; de definir según qué regularidad y gracias a qué modificaciones ha podido dar lugar a los procesos de *epistemologización (*formación de un saber*)*, alcanzar las normas de la cientificidad, y llegar hasta el umbral de la formalización. Ello implica verificar, según los procedimientos de la arqueología, como *PC* alcanza o no cada uno de estos niveles.

Del estudio de estas premisas esenciales, se deriva, no solo el debate en torno a la proyección inmediata de la situación interna y externa del país que la revista propició, sino la propia conformación de una ideología que delinea la tarea fundamental de las ciencias sociales en Cuba. Recae en la producción científica de la revista *Pensamiento Crítico* y, en todos los factores que se encuentran ligados a ella, la tarea de mostrar cómo se han formado una práctica discursiva y un saber revolucionario que se involucran en comportamientos y estrategias para las ciencias sociales; y que dan lugar a una teoría de la sociedad

que opera acorde a la interferencia y la mutua transformación de los unos y de los otros.

En pos de este análisis, es válido segmentar la investigación en tres puntos fundamentales: en primer lugar, se aborda el estado de las ciencias sociales desde el triunfo revolucionario hasta el año 1971 (la formación de instituciones, gestación y consolidación de disciplinas específicas, así como el papel de figuras vinculadas a estas); en segundo lugar, se expone la pertinencia y particularidad del método arqueológico de Michel Foucault, en contraste con el método tradicional de análisis historiográfico; y en tercer lugar, se analiza la producción científica de la revista *Pensamiento Crítico* desde los procedimientos de la arqueología.

Cuba entre 1959-1971: una historia del pensamiento social

Comprender el contexto histórico en que *Pensamiento Crítico* establece su producción científico-teórica, remite a una caracterización del estado de las ciencias sociales en la década de los 60 del siglo pasado. Delinear la historia del pensamiento social en Cuba, en el período comprendido entre 1959 y 1971, resulta un empeño abrupto y peligroso si se tiene en cuenta los pocos asideros teóricos e historiográficos, y la diversidad de criterios acerca de estos con los que se cuenta para esclarecer el asunto. De esta manera, para lograr una caracterización de los destinos y vicisitudes de las ciencias sociales posterior al triunfo revolucionario cubano, es menester repasar cuál era la situación de estas previo al ascenso de los barbudos al poder.

El cuadro que exhibía el estudio de lo social antes de 1959, podría resumirse en las defensas autodidactas de sus disciplinas fundamentales, muchas de las cuales, en este lapso de tiempo, fueron objeto de análisis triviales, así como de la ausencia de producción teórica y de material bibliográfico. Esto es comprensible, desde la óptica de que algunas de estas disciplinas que se consideran en la actualidad ciencias sociales, no se habían institucionalizado (como formalmente se les conoce), cuestión esta que no impidió su desarrollo por vías no formales.

Pese a estas deficiencias y a la acentuada influencia del pensamiento vigente en Europa y América Latina (situación que no permitiría el desarrollo cabal de teorías autóctonas), se distinguen, en este contexto, figuras sobre las que descansan la regeneración del pensamiento social; así la historia de la intelectualidad cubana adquiere su esplendor y desarrollo bajo la impronta de Emilio Roig, Elías Entralgo, Ramiro Guerra, Carlos Rafael Rodríguez, Juan Marinello, Jorge Mañach, Raúl Roa, Roberto Agramonte, y de don Fernando Ortiz, entre otros, quienes impulsaron la sociología, la antropología, la etnología, la lingüística desde las investigaciones de corte ensayístico y la publicación de textos, como eco de las más diversas manifestaciones del pensamiento social:

> Si se realiza un balance de este período hay que señalar que fue a través del quehacer de determinadas figuras y de unas pocas instituciones, que se logró avanzar en el campo de las Ciencias Sociales, pero sin que existiera una intelectualidad fusionada en un esfuerzo común (Sandoval & Hernández, 2010).

Haciendo referencia a este período de la historia de las ciencias sociales, el investigador y antiguo director de la Academia de Ciencia en Cuba, Ismael Clark (1944-2018), expresa:

> En estas primeras seis décadas del siglo xx no se encuentran en Cuba las condiciones indispensables para una verdadera repercusión social de las actividades científicas y tecnológicas y para la introducción del progreso científico y tecnológico con fines humanos; mucho de lo que hubiera podido servir de base mínima para un desarrollo autóctono en el siglo xx, fue desconocido o deformado por la total intervención de los intereses foráneos en la vida nacional (Clark, 1999).

Al triunfo de la Revolución cubana, en 1959, la situación de las ciencias sociales se mostraba como heredera de los atrasos y contratiempos precedentes, circunstancia desde la cual se empezó a obrar en "la creación de condiciones para el desarrollo de una nueva intelectualidad y una base institucional que permitiera su reproducción" (Sandoval & Hernández, 2010).

En este sentido, es primordial hacer referencia a la situación coyuntural y a las serie de eventos que la acompañan, y, con referencia

especial, a la declaración del entonces primer ministro, Fidel Castro, acerca del futuro de la isla como perteneciente a hombres de ciencia. Ello señala una etapa con tres aspectos fundamentales para la comprensión del desarrollo científico: en primer lugar, se proclamó el carácter marxista-leninista de la Revolución cubana; en segundo, se ultimó en lo fundamental el proceso de socialización de los medios de producción; y, en tercero, se situó al Estado en la dirección del desarrollo socioeconómico y científico-técnico.

Una vez asociado un sector significativo de la intelectualidad cubana a destinos gubernamentales (apartado de otro que optó por el exilio), se empezaron a poner en marcha disímiles estrategias desde las que pudiera proliferar el perfeccionamiento científico-técnico de la nación; de ese empeño derivan la Campaña de Alfabetización, la Reforma Universitaria, la creación de Unidades de Ciencia y Técnica (UCT), así como la fundación de colectivos y centros de investigación y docencia para el análisis de disciplinas que hasta entonces no habían contado con un desarrollo notable en el país.

En 1961, como parte de este proceso en que se crean instituciones y colectivos de ciencias sociales, se funda el Instituto de Etnología y Folklore, integrado a la Academia de Ciencias[39] y sobre la base de los estudios africanistas en Cuba. También aparecen entre 1962 y 1965, el Instituto de Historia, en estrecha colaboración con el Archivo Nacional; y el Instituto de Literatura y Lingüística.

El papel del marxismo en la década de los 60

Es imprescindible, para entender el papel de las ciencias sociales cubanas en este período, insistir en el lugar que ocupa el marxismo como paradigma de pensamiento social, gracias al vínculo que establece entre temas de corte sociológico, económico, histórico, pedagógico, político y antropológico. Premisa de este análisis es resaltar como, antes del triunfo de 1959, la concepción política se expresa asociada a otras formas de pensamiento social como "el liberalismo, el patriotismo, el antimperialismo, el democratismo, las ideas de justicia social" (Here-

39 La fundación de la Academia de Ciencias de Cuba, como primer paso a la promoción de actividades científicas, se lleva a cabo en febrero de 1962.

dia, 2018), rutinas particulares de la República que fueron, según la intelectualidad de la época, asociándose en mayor o menor medida a la teoría marxista.

Este vínculo directo con el campo de lo político es desde donde Ramón Becali, en su texto "Los precursores del socialismo en Cuba" de 1971, despliega, aludiendo a la supervivencia cultural, los hitos primigenios en donde el aparato teórico marxista subsiste. Términos como *conciencia proletaria*, *clases sociales* o enunciados que recalcan la relación entre evolución social y factor económico, introducen el juego, la pugna o la conciliación con las corrientes filosóficas y políticas de la pretérita sociedad colonial. Pese a lo contradictorio que resulta este esfuerzo, tiene como punto de partida el anclaje a espacios periodísticos, y con ello el inicio de posiciones avanzadas en filosofía y el movimiento obrero en Cuba. En este margen Varela, Enrique Roig San Martín, Diego Vicente Tejera y Carlos Baliño refractan, desde sus determinaciones particulares, lo que pudiera considerarse la incipiente descripción de la teoría de Marx y Engels.

Abril de 1961 convirtió el hecho simple de este vínculo, en una cuestión que se identifica con la necesidad de legitimar la Revolución: "Con la declaración del carácter socialista de la Revolución, el marxismo como teoría social devino hegemónico" (Castillo, 1995), apunta el filósofo Joaquín Santana, refiriéndose a este momento inaugural en que tendencialmente se comenzó asumir el marxismo como la teoría rectora del proceso revolucionario cubano. Ahondando más en la cuestión respecto a esta imagen del marxismo, y en su papel dentro del proceso revolucionario, se manifiesta el tránsito por etapas bien diferentes, al tiempo que se legitima y se contradice simultáneamente, desde la sentencia: "el comunismo cubano desarrolla un primer paso elemental: el comunismo se declara fidelista" (Pares, 1959). La clara intención del autor evoca la cuestión del poder desde una única salida posible: "que al interior del país significaba la victoria para una posición ideológica" (Tejada, 1995), lo paradójico de esta cita descansa en la ambigüedad que recrea.

La Revolución, en sus primeros momentos, daba pasos seguros gracias a un posicionamiento ideológico que con anterioridad se advertía como negativo. Varias interpretaciones se esgrimen tras el asunto: primero, una comparación entre el comunismo y el fidelismo

como visiones de la vida cotidiana; y segundo, pudiera entenderse al fidelismo como un desprendimiento del comunismo en condiciones claves para la Cuba de 1959.

En cualquiera de los casos, esta expresión está signada por el complemento circunstancial y paradójico del enunciado; puesto que responde a una acontecimiento específico (la visión de la Guerra Fría) en que se reconocen al "comunismo y batistato como regímenes totalitarios" (Castañón, 2001), e incluso con mayor énfasis el propio autor Francisco Pares, llega a pronunciarse como crítico-verdugo y somete a juicio que "los dirigentes del comunismo quienes consiguen causar cierta confusión momentánea, gracias a su táctica tendiente [*sic*] a hacer creer que los principios del comunismo son en este momento histórico idénticos a los principios del fidelismo" (Pares, 1959), lo cual evidencia que, lejos de presentarse como una autoridad en el tema, más bien responde a la aproximación que ha tenido de los prejuicios de la época.

En ese espacio coyuntural, el comunismo y cualquiera de sus manifestaciones eran llevados a la silla eléctrica. Al calor de 1961, el Año de la Educación, era recibido con vítores y sentimiento nacional: "En 1961 ser socialistas implicaba ser marxistas, y serlo aliados a los soviéticos incluía ser marxistas-leninistas, aunque la mayoría no conociera nada de marxismo" (Heredia, 1995).

La institucionalización del marxismo y su entrada al entorno de la Revolución, y más específico aún, a las ciencias sociales, inicia —hacia 1961— una etapa en la que finalmente se dispone de un referente teórico que configura la ordenación del quehacer social. Se trata de un sistema de pensamiento que opera en la reformulación de la subjetividad y que trabaja en dos direcciones, como "un proceso de conversión en ideología políticamente dominante, con énfasis en la actividad divulgativa y propagandística y un proceso de sistematización teórica, desplegado en la actividad docente-académica" (Colectivo de autores, 2006).

Habría que añadir la función simbólica que alcanzó el marxismo, al punto de que también surgió asociado a la necesidad de asumir la capacidad cultural de Cuba, pautando lo eminentemente marxista y lo que no respondía a estas determinaciones. Para el plano cultural, la estrategia a seguir ya la había trazado Fidel Castro, en una disertación

acerca de cuál debía ser la relación cultura-Revolución-pueblo, representada como una tríada indisoluble, que revela desde un sentido más enigmático, lo acotado en "Palabras a los intelectuales".

Comienza así un capítulo en que dos conjuntos: artistas e intelectuales que no se sentían consagrados con la Revolución, y los que sí; buscaban su espacio en los nuevos condicionamientos que a ella iban ligados. De ahí se deriva, como señala Fidel,[40] la discusión para asegurar la creación artística libre dentro de los límites del realismo socialista, legado directo de la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

Quizás la expresión que más hace contener el aliento y la de mayor recurrencia cuando se aborda este texto es: "dentro de la Revolución todo, contra la Revolución nada". El problema es el simbolismo que ello representa. Ante esta máxima, la dinámica del sector intelectual y artístico cae inevitablemente en la censura involuntaria e inmediata: se pueden apoyar, compartir, los preceptos revolucionarios, pero la creación es libre y llama no solo a refirmar la realidad, sino a criticarla, y en ese instante resulta un reto, desde la búsqueda de nuevos espacios, no incurrir en rupturas ideológicas.

Lo implícito en este asunto es el discurso de poder que se presenta enmascarado, y que se define en la imagen de una verdadera batalla por el control y rumbo de la cultura. Si bien las condiciones coyunturales saludaban la consolidación de la Revolución desde la ley de nacionalización de la enseñanza, el Girón victorioso, hasta la proclamación del carácter socialista; los truenos apuntaban a otra preocupación como manifestara Virgilio Piñera: "¿cuáles serían los límites de la creación intelectual en la Revolución?" (Guanche, 2006).

Está interrogante viene respaldada por una sentencia de Fernando Martínez Heredia, a través de la cual precisa la misión del pensamiento social:

> solo puede existir, desarrollarse y servir de algo a la sociedad y sus tareas principales si tiene autonomía, mantiene su específica identidad y normas, goza de libertad de investigación y sabe ir más allá de lo que piden la reproducción de la vida social y las necesidades visibles. Al mismo tiempo, el pensamiento social debe

40 Se refiere al texto "Palabras a los intelectuales".

> existir dentro del orden revolucionario y regirse en lo esencial por el proyecto de liberación y por ese orden, respetar su estrategia, atender sus prioridades y ponerse límites cuando resulte imprescindible para la causa general (Heredia, 2018).

Analizando cabalmente la afirmación, se torna un poco contradictorio el cometido del pensamiento social; cabría interrogar acerca de cómo lograr el consenso entre libertad y militancia, evitando los excesos en cualquiera de las dos regiones y ponderando la crítica. El propio Martínez Heredia reconoce que, en esa primera etapa de la Revolución, se osciló entre un punto de vista y el otro, de modo que la convivencia no representaba ningún peligro al proyecto de legitimación socialista que se llevaba a cabo.

Sin embargo, con el avance de esta primera década de la Revolución cubana, con la difusión de los aportes teóricos de Marx, Engels y Lenin, se llevó a cabo en una versión que históricamente se ha conocido como manualista, y que trajo consigo la implementación de puntos de vistas muy distanciados de una crítica innovadora en las investigaciones sociales. Contrario al efecto que se anhelaba, se aplicaron modelos e ideas mecánicas en disonancia con las condiciones nacionales: "Es Cuba en los años sesenta: etapa de profundización del socialismo, en la que la posición autóctona y la soviética se disputaban cómo controlar la economía y el poder de transición socialista" (Heredia, 2018). Es esta una triste página referente al marxismo en la historiografía cubana, desde la cual se aspiraba a una dramática homogenización ideológica y política desde la inercia del pensamiento. Se trata además de una etapa que por la conmoción generada

> convierte unos u otros temas, en objetos de reflexión, indagación e interpelación crítica desde las Ciencias Sociales y la polémica cultural, que desbordan su importancia puntual o circunstancial, trascendiendo a través del tiempo, fertilizando un terreno creativo que reclama o permite ulteriores aproximaciones y rescates analíticos (Hernández Martínez, 2015).

Al triunfo de enero de 1959, la constitución del sujeto revolucionario desde el devenir de las representaciones nacionales, se convierte en una forma del saber que narra las prácticas sociales; en este marco, el intelectual, en su condición de ciudadano, advierte su tarea allí

donde pueda orientar la crítica social en los diferentes espacios permisibles. Desde estas circunstancias, se empiezan a manifestar una multiplicidad de matices que van contorneando las ciencias sociales al interior de su proceso de edificación-consolidación, proceso al cual se suma la acumulación de experiencias provenientes del imaginario republicano en aras de racionalizar un patrimonio económico, simbólico y cultural.

En ese contexto, lo social empieza a involucrar un sistema de apropiación que esté a la altura de las nuevas condiciones históricas, una nueva subjetividad nacional concebida como un modo de orientación teórica, que, pese a su visión cívico-cultural, retiene una fuerte presencia en el campo ideológico.

En pocas palabras, pensar las ciencias sociales, en un contexto donde la creación artística e intelectual intentan ajustarse a las condiciones de los convulsos 60 cubanos, se convirtió para muchos en tarea de un conjunto de herejes; y para el pensamiento social, en la auténtica gestión de un examen de la realidad en la voz de sus verdaderos protagonistas. Esta situación vista, en blanco y negro, no significa que la Revolución se disfrazara de villana y ponderara su impulso negando los intereses particulares de los cientistas sociales, todo lo contrario, los primeros pasos son los más difíciles, y, en aras de plantear su influjo, el proyecto revolucionario entre tropiezos y aciertos, procuró transitar por la senda correcta.

Norte maldito o sur hereje: el problema del método historiográfico

La tarea perpetua de la humanidad ha sido la formación de una ontología, la cual no expresa la multiplicidad de verdades inscritas en ella. De ello se deriva que existan dominios, en los cuales las historias específicas no profundizan en sus análisis o los mantienen relegados a un segundo plano.

Entonces se expresa una dualidad en la investigación histórica: aparecen, por un lado, aquellas indagaciones que atienden a la linealidad como norte de su brújula metodológica; y, por otra parte, en un radio de acción diferente, aquellas investigaciones que, tomando al sur

como guía, fusionan los más disimiles puntos de vista hasta agotarlos en toda su extensión.

Identificar esta cuestión sugiere que la ciencia historiográfica, incluso en el caso particular cubano, no está exenta de sucumbir ante un análisis erróneo de las posibilidades interpretativas. Pero más allá de su propia lógica y tropiezos, la historiografía de Cuba tiene su expresión más clara en el famoso problema de la reproducción de valores y apropiación de estilos de pensamiento anteriores no reformulados. Esto atiende, como efecto directo, a que resulte "harto difícil superar el peso de las tradiciones nacionales y el arraigado sentimiento de pertenencia históricamente formado" (Díaz, 2001, p. 25) en aras de ofrecer una visón del proceso revolucionario lo más apegada al análisis y reflexión del pensamiento social.

En el caso de la revista *Pensamiento Crítico*, superar estas dificultades historiográficas, y cualquier tipo de interpretación, supone una pesquisa sobre un conjunto de elementos de la revista productores de signo y símbolo. Esta nueva lectura y análisis de *PC* descubre una multitud de redes generadoras de cultura que influyen directamente en la construcción de un saber.

Esta idea plantea (siguiendo la lógica de Nietzsche en la introducción de la *Genealogía* —que apunta al hombre como ser que conoce pero que se desconoce a sí mismo—), la irrupción de un momento que revela una brecha en la comprensión de la revista *Pensamiento Crítico*; y es, precisamente, la imposibilidad de entender el proceso dentro del propio proceso: ¿cuál sería el grado de conciencia del grupo de la calle K?, ¿cuáles los resultados de sus esfuerzos? Interrogantes a la que están asociadas otras tales como: ¿cuál es el discurso que propone la revista?, ¿cómo el discurso se une con el entorno?, ¿qué puntos de contacto tiene este discurso con las ciencias sociales? Esto no refiere a una falta de concordancia, ni mucho menos a que la misión de la revista estuviera ajena a sus prácticas, todo lo contrario, ocurre que la propia perspicacia de sus archivistas e historiadores, por resaltar elementos altamente roídos, ha puesto en riesgo de muerte la riqueza epistemológica en sus páginas.

Fernando Martínez Heredia, en quien descansaba la misión de dirigir, tanto el Departamento como el mensuario, recuerda el

sentimiento que los envolvía en aquellas jornadas: "Nosotros la hacíamos, no nos preguntábamos que era (…) La revista era polémica, y más de una vez sumamente polémica" (Heredia, 2010). Como resultado del propio quehacer intelectual, las determinaciones políticas y teóricas, así como las urgencias de la época, el consejo editorial de la revista no pudo interpretar los asuntos referentes a su propia visión; aun cuando, "el enfoque semiótico cultural de la historia supone una apelación al punto de vista interno de los participantes mismos del proceso histórico: se reconoce como significativo lo que es significativo desde el punto de vista de ellos" (Uspenky, 1993). Por tanto, queda disipada la constancia de la formación simultánea, tanto del sujeto del proceso como de la imagen que sobre él se genera. A juicio del doctor Pablo Guadarrama: "En los análisis históricos y en especial en el estudio de la historia de las ideas (…) resulta más fácil apreciar lo que guarda prudencial distancia en el tiempo, que lo acontecido en la inmediatez" (Moya Méndez, 1999).

De ahí, que la brújula empleada por sus biógrafos, apunte al norte de la historiografía contemporánea, que tiene su fundamento en el cuidado por conciliar tesis opuestas y evitar malentendidos bajo la sombra de un discurso ameno, rechazando de esta manera las interpretaciones que inmiscuyen los puntos de inflexión, y respetando las líneas generales de la evolución, cualquiera que sea el fenómeno en cuestión. Respecto a esto Martínez Heredia refiere: "los límites que se ponen a las indagaciones, y al conocimiento de sus resultados, son perjudiciales. Llega a ser habitual para muchos limitarse —o limitar a otros— en unos campos en los cuales para ser militante hay que ser inquisitivo, critico, audaz, honesto y no temer equivocarse" (Heredia, 2010).

En este sentido, la posibilidad de descartar estas actitudes previas, manifiesta que la tarea inmediata verse sobre ofrecer un criterio, un análisis que no esté reducido al acto de divulgación, sino que a su vez reclame los argumentos, las informaciones, verifique testimonios, se aleje del espíritu anecdótico y panorámico al que usualmente ha estado ligado la revista, a la vez que finalmente mezcle procesos, circunstancias y efectos. Es necesario reconocer cómo esta nueva propuesta de reflexión historiográfica, no solo se erige por encima de la simple consulta documentalista, sino que su propia esencia la hace trascender

los análisis de corte hermenéutico, tornando el asunto una práctica interdisciplinaria (filosofía, sociología, historia, semiótica, etcétera).

De esta tarea interdisciplinaria, emerge como actor principal el sur de la brújula historiográfica, el cual señala una nueva forma de afrontar la investigación, que tiene como artífice al filósofo francés Michel Foucault, a partir de la consideración del pensamiento, las ideas, las teorías científicas y filosóficas como la transcripción conceptual de la experiencia. Afrontar esta dificultad de ir contracorriente, indica en primer lugar, la necesidad de liberar a la historia del aparato enunciativo que la conduce. En segundo lugar, demanda trazar un prospecto de nuevas categorías que fundamenten la inversión de sentido respecto a su misión como disciplina. Y en tercero, significa que la investigación debe desarrollarse como "un estudio de las condiciones formales de desarrollo de determinadas configuraciones del saber" (Castro, 1995). De igual forma, analizar el asunto desde una óptica más estricta permite avistar el complejo proceso en que historia y filosofía se implican mutuamente; la historia del saber como la reflexión filosófica acerca de la razón en su constitución histórica: "la historicidad, no solo penetra en el dominio de la filosofía, sino que invade el entero campo del conocimiento" (Castro, 1995).

Delimitar una teoría, certificar una ciencia e incluso contornear elementos de cualquier índole que respete al conocimiento, es cometido de este nuevo instrumento, que descentra la propia historia, no mira con extrañeza a ningún tipo de práctica, ni deja escapar del análisis agudo ningún contenido, aun cuando este se revele y se muestre arisco. Cierto es, que más que un instrumento, es un procedimiento, una metodología, una artimaña convertida en herramienta del historiador atento, quien no se deja prejuiciar y que perspicazmente advierte que la redondez y síntesis de la historia tradicional no es más que su propio encierro dentro del límite.

¿Qué aporte o novedad puede traer consigo un método íntegramente opuesto a la linealidad y a los principios de causalidad sobre los que se erige la historia tradicional?

Tal procedimiento se remonta a Kant, a la crítica, y a un distintivo grupo de observaciones que advertía cómo lo trascendental denota un estudio acerca del origen y posibilidad del conocimiento; de modo que

semejante cartografía puede aplicarse igual, en sus últimas consecuencias, a la historia. Sería algo así como la elucidación de una interioridad no antes manifestada: "Se introducen en el análisis histórico tipos de vinculación y modos de ligazón mucho más numerosos que la relación universal de causalidad mediante la cual se había pretendido definir el método histórico" (Foucault, 2013). Por tanto, la arqueología explica el conjunto de condiciones de posibilidad histórica de un objeto, y, para ello, Foucault introduce varios términos con los que nombra los elementos más importantes de dichas reglas de constitución. La aparición de un objeto, en un período determinado, se da gracias a la unidad de los discursos, que son el conjunto de reglas que la hacen posible. Estas reglas de formación son condiciones de existencia, pero también de coexistencia, de modificación y de conservación.

Así, se toma como premisa el hecho de que una concatenación de hechos, la producción de conceptos que los vinculen o no, y hasta un conjunto de procesos sociales, se entrecruzan en un espacio común, responden a un sistema de reglas sobre los cuales se dan como acontecimiento individual, pero ese lugar específico en que se da, denota un juego de formación de cada instancia, una formación que hay que sacar a la luz, presionarla, hacerla desdoblarse en su propio espacio de poder y en el afuera del lenguaje. Por tanto, cartografiar la génesis de un *enunciado*, tomando como patrón las normas que dictan la existencia de este último, es abrir el espacio para una investigación arqueológica que determina el lugar en donde aparece y se manifiesta el *discurso histórico*.

Michel Foucault presenta la *arqueología* como una disciplina que describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo.[41] La arqueología, en este sentido foucaultiano del término, describe un plano enunciativo acerca las formas de identidad y de diferencias que se pueden señalar en el lenguaje y fuera de él; en efecto, explica la emergencia de una ciencia desde el vínculo existente entre las formaciones no discursivas y el contenido de las formaciones discursivas, en el nivel de la constitución de sus objetos posibles. Entonces, se fractura el modo tradicional de interpretar la historia, la

41 Para Foucault, el archivo es el sistema general por excelencia en el cual se forman y transforman los enunciados.

explicación de su evolución y actualidad se remite no solo a lo que se ha dicho, sino a prácticas económicas y sociales que están afuera y que denotan un conjunto de relaciones entre el saber y la sociedad.

La arqueología así descrita sirve como base metodológica para un proyecto cuyo propósito es descifrar una serie de signos y símbolos que competen a una etapa particular de las ciencias sociales en Cuba. Tarea tan compleja, por sus características, promueve el análisis, desde un corte histórico (que coincide con el período en que se publica la revista *Pensamiento Crítico:* 1967-1971), del conjunto de las reglas, las posibles descripciones, los protocolos de experiencias y todos aquellos encadenamientos que respondan a un modelo de la dispersión y que, desde este último, señale aquellos elementos que delinean un discurso de nuevo tipo, el cual contribuya a la configuración de una episteme para las ciencias sociales, puesto que esta episteme es quien le otorga la cualidad de existir.

Pese a su estructura lógica, el proyecto se encuentra en riesgo permanente y susceptible de una redefinición, si como primera tarea no se traza una estrategia que lo explique cabalmente. La turbulencia concerniente a un nuevo aparato categorial implica tomar en cuenta la diversidad de ámbitos y objetos vinculados a la revista y restringirlos a un espacio que posibilite, de forma racional, su argumentación. Se impone entonces reflexionar cuáles son los tópicos que atraviesan y describen con mejor eficacia el grueso de discursos vinculados a la revista.

Respecto a este asunto, y tomando en cuenta el gran cometido que inmortaliza la labor teórica de la revista, el cual deriva en un proceso que ilustra los aciertos y contratiempos del modelo teórico soviético, pero que, además, promueve un nuevo punto de vista que trata de no desviarse de los posicionamientos teóricos y criterios que sostenían la ideología (en vías de construcción) de la Revolución cubana, sería pertinente tomar como sujeto del proceso: *el discurso marxista.*

Habría que (siguiendo el juego de Foucault parafraseando a Kant) examinar desde el *a priori* histórico, el lugar exacto en que se empieza a tener contacto con los enunciados de la teoría marxista (tanto desde los clásicos como de los referentes teóricos posteriores a ellos —y tanto desde las interpretaciones congruentes, como de las burdas y erradas—). Se tendría que obviar las estructuras de uniformidad

tradicionales, y en su lugar hacer emerger como punto de partida la existencia de diferentes instancias, donde ha tenido cabida este discurso en cuestión, cada una de las cuales genera un criterio valorativo propio. Todo esto conlleva a establecer sistemas de relaciones entre instituciones, procesos económicos y sociales, formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación y modos de caracterización; cuestiones estas que señalan el nexo entre formación discursiva y no discursiva.

De hecho, inevitablemente la pregunta prescrita a partir de la historia tradicional con respecto al mensuario: ¿cómo pensar el proceso dentro del propio proceso?, ahora, por una cuestión formal, acude a su desenlace desde instancias mediadoras antes no descritas, sin ningún artificio nuevo que no sea el propio lenguaje y el lugar en que fue dicho. Es importante recalcar que, dadas las operaciones antes expuestas, no se trata de una traducción lingüística, ni de un trabajo hermenéutico en sentido estricto, sino de un ejercicio que se ensambla sin incurrir en la preponderancia de ningún dominio: ni de las palabras, ni de las cosas; y que, por consiguiente, emerge como el propio Foucault lo defendiera, como oscilando entre "la fenomenología y el subjetivismo".[42] A fin de localizar las formas de enunciación del discurso marxista como teoría social, en la revista *Pensamiento Crítico* se muestra la reconstrucción de la historia ya contada, considerando premisas teóricas en un terreno completamente abrupto. Ya no se interroga desde el cuándo, ni el dónde, ni el cómo; sino que desde estadios inferiores se identifican las normas que constituyeron aquel o este enunciado, que pertenece o no a una formación discursiva, que esta signada por la imagen del archivo, la cual revela una episteme capaz de establecer un saber que puede llegar desde una positividad a la condición de ciencia. Es este un estudio histórico-lingüístico con altos grados de filiación filosófica, de evidente función simbólica e insistente compromiso social e intelectual.

42 La afirmación original es de Edgardo Castro (la oscilación entre el objetivismo y el subjetivismo), que interpreta el método del filósofo francés, en su texto *Pensar a Foucault* (Castro, 1995, p. 9).

Pensamiento Crítico: discurso, saber y ciencia

Existe un enunciado,[43] que ostenta la cualidad de genérico en esta historia del discurso: "la revolución ha triunfado bajo el signo del socialismo" (Castañón, 2001). El tono imperativo de dicho enunciado, pone a la producción científico-social de la revista como objeto fundamental en la descripción de los hechos discursivos. Ello, a partir de la impronta del discurso marxista, o sea, se alienta, desde el lenguaje, la osada tarea de explicar las formas de enunciación del discurso marxista en la revista *Pensamiento Crítico* (1967-1971), que le imprimen al pensamiento social, la cualidad de cientificidad.

Entonces, bajo la impronta del aparato categorial foucaultiano, se erigen dos interrogantes, directrices fundamentales que esbozan el centro de gravedad de todo el debate: ¿cómo aparece el discurso marxista en la revista *Pensamiento Crítico*?, y ¿sobre la base de que episteme (o mediante qué conjunto de reglas), puede la producción científico-social de *Pensamiento Crítico* constituir las ciencias sociales desde un carácter científico acentuado en aquel período?

El asunto remite a localizar la historia del discurso en la serie de las distintas visiones de los artículos de la revista, lo cual lleva a reivindicar aquellos lugares que aluden a la dispersión. Estos lugares no persiguen la intención de mostrar lo que diversos fenómenos tienen en común, pero sí denotan todas las interpretaciones que recibe un mismo fenómeno (la producción científico-social de la revista) cuando se le construye a partir de un determinado conjunto de discursos.

Puesto que la revista ocupa un lugar, en la pluralidad de manifestaciones del discurso social en la década de los 60, es necesario discernir cómo se instaura su discurso y de qué manera rompe con esquemas anteriores. Por tanto, el estudio de la producción científico-social de *Pensamiento Crítico*, no solo trata de explicar teóricamente la lucha por preponderar —uno u otro discurso— para la construcción de significado, sino también explica cual está vigente en la sociedad cubana en este momento.

43 En este punto de la investigación, la expresión a la que hace referencia se toma como una conclusión parcial.

Para ello, la tarea cardinal que se establece está conectada (en sentido foucaultiano) a cuatro hipótesis sobre las que es posible fundar la unidad de los discursos. En el caso de la revista, un primer procedimiento (según lo acotado por Foucault) sería delimitar *el umbral de posibilidad* del nuevo discurso marxista que la revista propone, desde las reglas que determinan la formación de los objetos y el espacio donde se perfilan.

La segunda de las hipótesis, que concierne también a la unidad del discurso, es la forma y el tipo de encadenamiento de los enunciados, un escaño que puede reconocerse como *el estilo*. La exclusión de innatismo y el no comprometimiento con un criterio absoluto de la teoría que se plantea, son los sellos característicos de *Pensamiento Crítico*: "los artículos publicados no correspondan necesariamente a la opinión de la revista, que se reserva el derecho de expresarla por medio de notas aclaratorias o artículos cuando lo estime necesario".[44]

Esto implica una tercera técnica, que permite localizar *la posición desde la cual el sujeto puede situarse para hablar del discurso de la revista como objeto; "*es sujeto interrogante de acuerdo con cierto patrón de interrogaciones explícitas o no, y oyente según cierto programa de información; es sujeto que mira, según una tabla de rasgos característicos, y que registra según un tipo descriptivo" (Foucault, 1969). En el caso particular de *Pensamiento Crítico*, la posición del sujeto que más se ajusta al orden expositivo de los artículos, es de registro, puesto que los artículos responden a un propósito descriptivo, que involucra varios niveles de información (de lo simple a lo complejo).

La última de las hipótesis, que sostiene que la unidad de una práctica discursiva proviene de la identidad y persistencia de determinados temas, solo es válida, si se toma en cuenta que dicha diversidad y permanencia, a través del tiempo, de los temas y teorías referentes a la revista, son consecuencia directa de la definición de las posibilidades estratégicas de las formaciones discursivas. Esto es lo mismo que plantear que la estrategia desde la que se habla un tema es la que lo construye; por tanto, esta técnica de definir estrategias implica: señalar "los puntos de difracción, explicitar la economía de la constelación

44 Nota editorial correspondiente a la edición piloto de la revista, publicada en febrero de 1967.

discursiva y establecer la función del discurso respecto a las prácticas no discursivas".

Conclusiones

Obrar sobre la base de estos procedimientos que exploran acerca de la unidad del discurso, posibilita delimitar el espacio en que se instauran las formaciones discursivas de *Pensamiento Crítico*; así, la pertinencia de los tópicos sociales, la formación y reelaboración de los conceptos vinculados al marxismo, la distinción entre el sujeto autor y sujeto actor político, y la mutación de enunciados entre las distintas disciplinas, constituyen tan solo un preámbulo en la tarea de localizar el aporte científico de la revista al pensamiento social cubano.

Resulta innegable el hecho de que las secciones de *Pensamiento Crítico*, desde sus enfoques globales y particulares, tributan a un cambio de sentido en la teoría social; sin embargo, pensar acerca de la gestación del carácter científico por parte de la revista, no puede reducirse a semejante premisa. La propia dispersión y la normatividad discursiva, que compilan los más diversos estilos de escritura desde la impronta ensayística, ponen en relieve otra forma de enfocar el problema.

Cierto es que, aun cuando supuestamente se van manifestando, en los diferentes niveles, las condiciones de posibilidad del discurso de *Pensamiento Crítico*, nuevos espacios se abren e indican una nueva tarea a enfrentar. Estas leyes concretas pertenecientes al discurso de la revista, permiten establecer lo que Foucault denomina una *positividad*, "un espacio en el cual es posible saber si se habla o no del mismo objeto, si los diversos sujetos involucrados se sitúan o no en el mismo nivel, si utilizan los mismos conceptos, si se trata o no de los mismos temas" (Castro, 1995).

Atendiendo a este planteamiento, la positividad de una ciencia debe ser considerada como una forma de regularidad, como un *a priori* que determina la pertenencia o la no pertenencia de un enunciado a ella; pero que además es una regularidad histórica sujeta a cambios y transformaciones. Desde luego, una aseveración de peso continúa mostrándose evidente: "Solo pertenecen a un dominio de

cientificidad las proposiciones que obedecen a ciertas leyes de construcción" (Foucault, 1969).

El desarrollo de las formaciones discursivas de la revista sobre un fondo de saber social, desde disciplinas como la sociología, la cibernética, la antropología, la filosofía, la economía política, etc., responde a aquel criterio de "afirmaciones que tuvieran el mismo sentido, que dijeran la misma cosa, que fuesen tan verdaderas como ellas" (Foucault, 1969). Según Foucault, se está en presencia del dominio de cientificidad.

Semejante descubrimiento advierte, que el estudio de la progresión de tales formaciones discursivas desde el territorio arqueológico, tomando como modelo la revista *Pensamiento Crítico*, no garantiza que estas leyes provoquen un efecto dominó y se extiendan a todo el pensamiento social cubano, puesto que estas formaciones discursivas atienden a una episteme específica.

Pensamiento Crítico sería un corte, un acontecimiento en el conglomerado de formaciones discursivas de la teoría social cubana. Siguiendo el esquema de Foucault en la arqueología, establecer las ciencias sociales cubanas solo es posible en la medida que todas sus formaciones discursivas atraviesen los distintos umbrales desde los cuales es posible su emergencia, como en el caso particular de *Pensamiento Crítico*. En la revista, persisten el umbral de positividad, de epistemologización y de cientificidad; son ellos tres los que con mayor claridad se distinguen, o sea, se describen los enunciados, asumen una función de dominación, y atienden a leyes de construcción de proposiciones.

Aun cuando algunos números están dedicados a tópicos específicos, sus formaciones discursivas no hacen sino entrar en el juego de una estructuración predeterminada, los enunciados toman diferentes configuraciones, puesto que artículos en que tendrían que manifestarse como eminentemente descriptivos, transitan por la senda de la analítica, como un estudio riguroso y dominio del tema por parte del autor. Esto denota que los umbrales no sigan una cronología histórica y que, por consiguiente, no se articulen en el mismo orden anterior.

Es así como la arqueología, mostrándose irreverente ante los métodos de la historia tradicional, ha logrado extraer aquellos eslabones mediadores en los que subyacen las similitudes, diferencias, oposiciones, derivaciones entre el discurso marxista de los primeros años de la Revolución y el de *Pensamiento Crítico*. El estudio arqueológico

muestra, según las circunstancias de 1967, qué marxismo se estaba llevando a cabo y cómo *Pensamiento Crítico* lo asume, lo niega y lo reelabora; además de cómo brinda la cualidad de científico a sus formaciones discursivas, o sea, explica que tienen estas de especial que las hace superiores respecto a lo que planteaba el marxismo anterior.

Importante es señalar, que pese a la inscripción y análisis de cada uno de los umbrales que inscriben las formaciones discursivas, *Pensamiento Crítico*, atravesó a medias el umbral de formalización (espacio de asentamiento, consolidación y legitimidad de la ciencia), por el simple hecho de que cuando se estaban haciendo extensivos los efectos de la revista y del tipo de saber que ella estaba construyendo, fue clausurada, al igual que el Departamento de Filosofía.

Pensamiento Crítico y la descripción arqueológica de su discurso, muestran sin tapujos una dualidad; su análisis de la episteme, al tiempo que indica cómo alcanzar la cualidad de científico, revela cómo abordar las deficiencias del pensamiento social cubano, tanto en una perspectiva actual como de futura proyecciones. El juego de los temas, las relaciones que subyacen ocultas y las emergencias de tópicos, ponen al descubierto las posibles vías mediante las cuales se puede llegar a renovar e impulsar las ciencias sociales en Cuba.

Tal aseveración revela la función que debe asumir el marxismo, como sistema teórico-práctico, que viabilice el pensamiento social. Evidenciado queda que no solo es menester y tarea futura la vuelta a los clásicos, sino sobre la base de sus planteos, es necesario aplicar todas sus configuraciones a la realidad cubana. Con el análisis discursivo de *Pensamiento Crítico*, se expresa la necesidad de una revolución en el pensamiento social actual, tomando en consideración condiciones pasadas. Su expresión y legado (como apuntan muchos de sus intérpretes) permanecen aún, tanto en el plano material como espiritual; basta pensar la ruptura con el pensamiento estático que le precedió y la solución que ofrece la revista al problema de la identidad teórica. Por encima de cualquier planteamiento, concurre una conclusión innegable: el proyecto teórico que representó *Pensamiento Crítico*, serviría como punta de lanza, un espejo desde el cual los países del continente americano, y otros a nivel mundial que se encontrasen en vías de liberación, podrían constatar qué han hecho, qué faltaría por hacer y cuál sería la perspectiva respecto al poder.

Bibliografía

Castillo, J. S. (1995). Algunos problemas de la filosofía marxista y su enseñanza en Cuba. *Temas,* (28).

Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault.* Buenos Aires: Biblos.

Clark, I. (1999). *138 años de la Academia de Ciencias de Cuba; visión de la ciencia en el proceso histórico cubano.* La Habana: Academia.

Colectivo de Autores (2006). *Marxismo y revolución.* La Habana: Ciencias Sociales.

Castañón, M. D. (2001). *Ideología y Revolución. Cuba 1959-1962.* La Habana: Ciencias Sociales.

Foucault, M. (1969). *La arqueología del saber.* Argentina: Siglo XXI.

Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Guanche, J. C. (2006). El camino de las definiciones. Los intelectuales y la política en Cuba. 1959-1961. *Temas,* (45), 106-113.

Heredia, F. M. (1995). Izquierda y marxismo en Cuba. *Temas,* (20).

Heredia, F. M. (2010). *El ejercicio de pensar.* La Habana: Ciencias Sociales.

Heredia, F. M. (2018). *Pensar en tiempo de revolución* (antología esencial). Buenos Aires: CLACSO.

Hernández Martínez, J. (2015). *Antología del pensamiento crítico cubano contemporáneo.* Buenos Aires: CLACSO.

Moya Méndez, M. (1999). *Memorias del III taller de pensamiento cubano: historia y destino.* Santa Clara: Capiro.

Pares, F. (1959). Estrategia comunista en la Revolución cubana. *Bohemia* (66).

Quintero, H. Y. (1995). Ciencias sociales y marxismo en Cuba: un comentario. *Temas,* (3), 116-119.

Sandoval, O. Á. & Hernández, A. Á. (2010). Las ciencias sociales en el siglo xx. *Revista Brasileña del Caribe,* 11(21), 247.

Tejada, A. A. (1995). Marxismo y espacio de debate en la Revolución cubana. *Temas,* (3), 34-43.

Uspenky, B. A. (1993). Historia y semiótica: la percepción del tiempo como problema semiótico. *Revista Escritos,* (9), 61-84.

Datos del coordinador

Doctor Giovanni Fernández Valdés (La Habana, 1980). Graduado de Periodismo, en 2007, por la Universidad de La Habana. Doctor en Ciencias Filosóficas y profesor titular. En la actualidad, trabaja en el Departamento de Filosofía y Teoría Política para las Ciencias Naturales y Matemáticas. Perteneció al Grupo de Investigaciones Integrativas (2011-2013), que obtuvo Premio Alma Mater (2012). Se desempeñó como editor y director en funciones de la revista digital *Horizontes y Raíces* de la Facultad de Filosofía, Historia y Sociología de la Universidad de La Habana. Es miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Cubana de Investigaciones Filosóficas. Ha impartido conferencias magistrales nacionales e internacionales y ha publicado artículos científicos en diversas revistas nacionales e internacionales. Publicó, en 2015, los textos de poesía *Ciudad cotidiana* (Editorial AMOTAPE Libros, Perú) y *Fragmento de la Aguja* (Editorial Viringo Libros, Perú). Además, ha publicado *La metáfora como proceso cognitivo,* en 2021, para la editorial Académica Española, y para la Editorial Nuevo Milenio, junto con la doctora Célida Valdés Menocal, publicó, como coordinador, el volumen *Desafíos de la ciencia, la tecnología e Innovación en el Siglo xxi* (2022).